Александр ДУГИН

АБСОЛЮТНАЯ РОДИНА

Александр ДУГИН

АБСОЛЮТНАЯ РОДИНА

АРКТОГЕЯ-центр
Москва 1999

ББК 87.3(2)
Д 80

Редактор Н.Мелентьева

Д 80 Дугин А. АБСОЛЮТНАЯ РОДИНА. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии.
Москва,"АРКТОГЕЯ-центр", 1999 — 752 стр.

В книгу вошли главные метафизические произведения автора, выдержавшие не одно издание и переведенные на многие иностранные языки. Объедииение трех программных философских трудов Дугина в одной книге позволяет осветить полноценную картину *традиционалистского мировоззрения*, уяснить связь традиционной метафизики с Православием, исследовать возможности применения принципов сакральной географии к современной геополитической реальности. Религиозные и философские доктрины, расшифровка древнейших мифов и легенд, панорама богословия и сакральной истории воплощаются в общем синтезе, позволяющем глубже понять сложную и противоречивую природу окружающей нас эсхатологической реальности. Книга повествует о высоком предназначении человека и человечества, об их трансцендентных истоках и, увы, о глубине их падения, дегенерации и самоотрицания в современную эпоху. Все тексты для данного издания существенно переработаны автором и снабжены новой серией примечаний. В приложениях публикуется ряд дополнительных текстов доктринального характера, ранее не издававшихся.

Д $\frac{0403000000\text{-}003}{99}$ Без объявл.

ISBN 5-8186-0003-3

ПУТИ АБСОЛЮТА

ОГЛАШЕНИЕ ТРАДИЦИОНАЛИЗМОМ

(предисловие ко второму изданию)

Книга "Пути Абсолюта" написана в 1989 году. Ее главной задачей было изложение основ традиционализма, экспозиция того, как Традиция понимает важнейшие метафизические проблемы, на каких философских принципах строится сакральное мировосприятие. Мы рассматривали данный труд как, своего рода, введение в традиционализм, перенос в русскоязычный контекст главных силовых линий таких выдающихся современных традиционалистов, как Рене Генон (отец-основатель всего этого направления), Юлиус Эвола и т.д. Мы преследовали совершенно определенную цель, и она предопределила избранные темы, методику изложения, расстановку акцентов. Для нас было крайне важно заведомо поместить традиционалистскую мысль в соответствующий контекст, показать ее радикальный нонконформизм, жесткую альтернативность любым академическим, "гуманитарным" и профаническим философским течениям современной культуры. Традиционализм не история религий, не философия, не структурный социологический анализ. Это скорее идеология или метаидеология, в значительной степени тоталитарная, ставящая перед теми, кто ее принимает и разделяет, довольно жесткие требования. Либо человек порывает со всей совокупностью рассеянных в среде мировоззренческих клише современности,

проводит полную ревизию своих взглядов и установок, расследует их профанический генезис и потом отвергает их все разом, чтобы принять с совершенным доверием и строгой убежденностью нормативы Традиции, либо он остается сущностно вне ее, за сакральной оградой, в элевсинских топях современного мира, где между высоколобыми профессорами и философами и послушной, абсолютно безрефлекторной толпой обывателей нет никакой принципиальной разницы, даже в том случае, если интеллигенты по "академическим" соображениям интересуются различными "экстравагантными" предметами — богословием, ритуалами, символизмом, традиционными обществами и т.д.

Стремление с максимальной ясностью подчеркнуть этот аспект традиционализма предопределило строй "Путей Абсолюта".

В предисловии к первому изданию "Путей Абсолюта" мы писали по этому поводу:

> *"Тотальный традиционализм" возник в XX веке в Европе как особая идеология, ратующая за полный и бескомпромиссный возврат к ценностям традиционной священной цивилизации, чьим абсолютным отрицанием является современная материалистическая и секуляризированная цивилизация — "современный мир" как таковой. В отличие от людей, принадлежащих Традиции естественным образом, традиционалисты Запада находились в окружении антитрадиции, и чтобы утвердить свою позицию, должны были в первую очередь вскрыть начала, принципы священной Традиции, объявить о них во всеуслышание, что было излишне в сакральных обществах и невозможно в тоталитарно-атеистических (в коммунистических, к примеру)."*

Первое знакомство русских читателей с идеями традиционализма оказалось, на наш взгляд, вполне адекватным; нам удалось предвосхитить возможность узурпации этой темы безответственными профаническими или неоспиритуалистскими кругами.

Со времени первого издания "Путей Абсолюта" на русском языке появились первые переводы классиков традиционализма, и эта тенденция явно будет продолжена. Постепенно читатели смогут ознакомиться с полнотой традиционалистского мировоззрения в достаточной мере, и тогда встанет новая задача — адекватно применить его к нашей собственной традиции, выяснить, какие его аспекты применимы к нашей реальности в полной мере, а какие подлежат определенной коррекции.

10 лет назад в том же предисловии было сказано:

"Именно идеи Генона, чьи труды совершенно не известны пока русскоязычному читателю, составляют основную базу данной книги. Мы сочли возможным избежать прямых цитат из его произведений и предпочли этому свободное изложение того, как мы усвоили его идеи и как мы применили их в дальнейшем в сфере традиционных метафизических доктрин и символов. В данной работе содержится изложение основных принципов и концепцей Генона, а детальное освещение несовпадения наших взглядов в отдельных пунктах метафизики будет иметь смысл лишь после публикации основных произведений Генона на русском языке. Как бы то ни было, именно Генон был и остается нашим духовным гидом и учителем."

Сегодня можно сказать, что это произошло, и параллельно более полному знакомству русских с трудами Генона на первый план в "Путях Абсолюта" выходят те стороны, которые ранее терялись в общем контексте изложения основ традиционализма. На наш взгляд, отчетливее виден теперь зазор, отделяющий ортодоксальный "генонизм", буквальное следование за мыслью Генона во всех — главных и второстепенных — вопросах, от несколько иной версии понимания метафизической проблематики, которой придерживаемся мы сами. Прежде чем мировоззрение Генона стало в общих чертах известно, настаивать на качестве и сути этого зазора было преждевременно и, по большому счету, бессмысленно, так как напоминало бы сопоставление между собой двух неизвестных величин. По мере освоения одной из таких величин, более выпуклой становится вторая, теснейшим образом связанная с первой.

В "Путях Абсолюта" мы основывались на особой метафизической традиции, главные вектора которой разрабатывались в весьма закрытой и обособленной интеллектуальной среде, связанной с такими мыслителями, как Гейдар Джемаль, Юрий Мамлеев и Евгений Головин. Унаследовав от них вкус к парадоксальному повороту метафизической интуиции, мы попытались сочетать это с ортодоксальным традиционализмом, подвергнув его коррекциям, вытекающим из духа вышеупомянутой школы. Результатом явилась эта книга.

Интенсивное развитие определенных идей привело автора к целой серии новых метафизических заключений, которые воплощены в других наших книгах и, в первую очередь, в "Метафизике Благой Вести". Мы решились внести незначительную правку (в основном, в ссылоч-

ном аппарате) в текст второго издания "Путей Абсолюта", так как некоторые подозрения постепенно переродились в уверенность, а определенные утверждения ортодоксально генонистского плана представляются настолько неадекватными, что мы решились их изъять из изначального текста или, по меньшей мере, значительно исправить. И все же крайне важно учитывать хронологию написания и первого издания этой книги, что было первым шагом в своего рода "традиционалистском оглашении".

Глава I
МЕТАФИЗИКА, АБСОЛЮТ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

Метафизика, в наиболее полном и наиболее всеобъемлющем понимании этого слова, есть абсолютное, непреходящее видение *всех* аспектов реальности с позиции первоначала, первопринципа. "Метафизическими", в строгом смысле, можно назвать только те уровни, которые расположены за пределом физики, а слово "физика" (греческое "physis") обозначает природу (natura), т.е. области бытия, подверженные закону сменяющих друг друга рождения и смерти, области становления. Сам термин "метафизика" уже несет в себе некий отрицающий смысл, так как указывает не на реальность саму по себе, в ее позитивном, утвердительном качестве, а на преодоление и даже отрицание плана реальности, называемого "физикой". Итак, термин "метафизика" указывает на те сферы, которые совершенным образом превосходят становление, природу.

Другой термин, теснейшим образом связанный с "метафизикой", это "*трансцендентное*", в переводе с латыни, "*за-предельное*", "пересекающее предел". Здесь вновь мы сталкиваемся с выражением отрицания или преодоления чего-то, ограниченного пределом и находящегося по сю сторону этого предела.

Третий термин, характерный для определения метафизики — это “абсолютное”, что значит, в соответствии с этимологией (лат. absolut), “отрешенное”, “освобожденное”. И снова та же идея “преодоления”, косвенно предполагающая *неудовлетворительность, несамодостаточность* того, что дано, что наличествует само по себе; подспудно указывающая на освобождение от этой наличествующей данности.

Термины “метафизика”, “абсолют”, “трансцендентность” носят отрицающий характер не только в греко-латинской философской школе. Точно такой же апофатический (по выражению св.Дионисия Ареопагита) подход свойственен всем развитым традициям при рассмотрении первопринципа бытия. И китайская, и индуистская, и исламская, и буддистская, и христианская, и иудейская традиции определяют этот первопринцип в отрицательных терминах. В конечном счете, именно в обращении к апофатическому плану реальности, связанному с наличествующим бытием лишь обратным, отрицательным образом, и состоит специфика *сакрального сознания* людей, составлявшего главную характерную черту мира Традиции.

Смутное превосходство такого трансцендентального подхода к реальности инерциально продолжает осознаваться даже в тех случаях, когда мы имеем дело с сугубо имманентным и неметафизическим мышлением, признающим принцип становления единственным и высшим принципом бытия. Но в отличие от полноценной метафизики здесь положительный этический акцент ставится на горизонтальном *преодолении*. Так даже технократы и материалисты современного мира считают основным достоинством становления как раз то, что каждый последующий его момент преодолевает предыдущий (на чем, собственно, зиждутся такие идеи, как “прогресс”, “эволюция” и т.д.). Но полноценная метафизика Традиции и откровенное признание превосходства сакрального начала говорит о *преодолении* отчетливо и логически непротиворечиво, последовательно подвергая апофатической операции все иерархические уровни реальности, фиксируемые в телесном, душевном и духовном опыте, тогда как современные теории (с необходимостью окрашенные позитивизмом, даже если они стараются преодолеть его) всегда заведомо ограничиваются фрагментарными, обрывочными ее элементами и сужают преодоление к одномерному действию, не пересекающему пределы какого-то одного горизонтального

уровня. В этом противоречии легко выделить соотношение современных воззрений и полноценной метафизики: современные научные и философские теории, с одной стороны, усекают метафизику, низводят ее до состояния фрагментарных и расчлененных элементов, но в то же время, не будучи в состоянии основать законченную модель, целиком и полностью свободную ото всякой метафизики, они вынуждены негласно обращаться именно к ее основополагающим принципам и векторам. В этом смысле очень показательна интеллектуальная катастрофа неопозитивистов, начавших с "крестового похода" по "элиминации метафизики" и поисков статичных атомарных фактов и закончившихся признанием полной несостоятельности своего начинания и новым обращением к более традиционным методам философии. Нечто подобное характерно для всех современных наук, которые, столкнувшись с идейным крахом "оптимистического сайентизма", вынуждены все чаще обращаться к дисциплинам и областям знаний, казавшимся в недалеком прошлом "пережитками темного средневековья" и "дикарскими заблуждениями примитивного человечества".

И исторически и логически именно *метафизика* была изначальной платформой человеческого сознания, и всякий раз она продолжает давать о себе знать даже там, где ее пытаются отрицать. Метафизическая точка зрения ориентирована на ту сферу, где принципиально наличествует совершенное равновесие модусов бытия, которые в конкретной реальности обязательно пребывают в состоянии нестабильности и диалектического конфликта. Естественно, окончательная и полная реализация метафизики означала бы для существа его безвозвратное изъятие из потока становления, остановку этого потока, отмену физики, природы как онтологического поля, претендующего на самостоятельность и фатальную неснимаемость присущих ему закономерностей. Но в мире Традиции, в сакральном обществе всякое человеческое (и не только человеческое) существо могло и должно было становиться на метафизическую точку зрения еще задолго до теоретической конечной реализации, уже в относительном и ограниченном предвосхищая абсолютное и бесконечное. На этом основывалась сама идея ритуала — воспроизведения малым жестов большого или подражания части целому (такой ритуал в сакральном обществе был обязателен для всех, а полная

реализация заложенных в нем возможностей реального отождествления была, естественно, уделом избранных). В некотором смысле, весь процесс человеческого мышления *ритуален*, по меньшей мере, в той степени, в которой это мышление метафизично.

Метафизика, будучи трансцендентной перспективой, вполне может рассматривать и сугубо имманентные модальности бытия, то есть собственно физику. Это не просто взгляд нижнего в верхнее, но и наоборот. В метафизике мир становления визуализируется не просто как досадное неметафизическое недоразумение, но как явление метафизически закономерное и основывающееся на принципах, вытекающих из самой метафизики. Таким образом, метафизика позволяет различить свои собственные черты и сквозь тот уровень реальности, преодолением которого она является. Именно за счет этой универсальности и можно всерьез считать метафизику истинным преодолением, коль скоро запредельность перспективы включает в себя и то, что находится внутри предела. Иными словами, отрицательность метафизической точки зрения не просто противостоит миру природы, миру становления. Эта отрицательность относительна, так как она действительна только до тех пор, пока сфера становления — универсальная природа — подает себя как нечто самодостаточное и всеобъемлющее, как нечто безграничное. Метафизика утверждает, что на самом деле эта универсальная природа — только *часть реальности*, закономерная и приемлемая лишь в этом качестве, но совершенно не имеющая никаких оснований считать себя целым. Поэтому, отвергая претензии физики на абсолютность, метафизика, тем не менее, признает ее своей частью, и в этой роли физика (как элемент метафизики), безусловно, занимает метафизическое сознание. В некотором смысле, полное и абсолютное знание природы и становления и является *следствием* применения метафизических принципов к этим относительным уровням бытия и одновременно неким доказательством того, что здесь мы имеем дело именно с мета-физикой, сверх-физикой, а не с одной из модальностей самой физики, дерзко претендующей на свою исключительность. Метафизика начинает с того, что утверждает возможность и даже необходимость абсолютного знания, по меньшей мере, во всем том, что принадлежит сфере становления.

Можно сказать, что метафизика действительна там, где преодолен уровень противоположностей и относительности, а значит, реальной

антитезой метафизики является не столько физика, часть бытия, сколько чистая *иллюзия*, ложь, то есть то, чего в принципе *нет*. Все то, что имеет хотя бы малейшую степень реальности, должно содержать в себе некий элемент метафизики, и единственная вещь, которая существует и, тем не менее, является чистой иллюзией — это чистое отрицание, причем, не отрицание вообще, а конкретное отрицание метафизики, отрицание трансцендентного, отрицание абсолютного. Поэтому метафизика может быть определена как *преодоление иллюзии* или *отрицание иллюзии*, в некотором смысле, *отрицание отрицания*. Для всего погруженного в поток становления, в поток появления и исчезновения, метафизическая сфера действительно открывается в отрицательных терминах, апофатически, как чистое "не", так как метафизика основывается на тех принципах, которые не подвержены ни появлению, ни исчезновению, а значит, там сущностно нет становления, то есть нет самого главного условия существования всего относительного.

Естественно, вечное(1) и неизменное более полноценно, чем временное и изменчивое, хотя полнота всего времени и всех изменений символически указует на трансцендентное, особым образом (а именно, ритуально) доступное временному и изменчивому. Но совершенно очевидно, что временное и изменчивое для того, чтобы совпасть с вечным и неизменным, должно не просто максимально развить полноту своих возможностей, но сущностно преодолеть само себя, выйти за свой предел, перестать быть самим собой. Вечность недостижима ни "до-времени", ни "после времени". Она — *вне* времени. Равно как и изменяемое не может превратиться в неизменное, так как, по меньшей мере, с одной логической стороны, оно не было таковым всегда, а значит, оно уже не неизменное. Вечное и неизменное — это область метафизики, и поэтому отрицание самого факта существования вечного и неизменного, то есть отрицание метафизики, не только не несет в себе никакого атеистического откровения или парадокса, но является совершенно *банальной* истиной, характерной для всего того, что подвержено становлению. Действительно, вечное и неизменное не существует в том смысле, что оно *не становится* и *не по-рождается при-родой*, и более того, нет ничего более ложного, нежели обратное утверждение, что вечное может стать, а изменяемое измениться до неизменности. Однако сама метафизика уже изначально является отрицанием собственного отрицания, предвосхи-

щая заранее это отрицание даже в самоназвании. Нет ничего глупее, нежели отрицание трансцендентного, коль скоро его отрицанием является само становление, и со стороны людей, утверждать тавтологическое равенство становления становлению равнозначно тому, чтобы вообще ничего не утверждать — как это успешно делают предметы и неразумные твари, постоянно преодолеваемые потоком природы, без какого бы то ни было возмущения своей конечностью, преходящестью и относительностью. Всякое же истинное высказывание — высказывание, обогащающее, познавательное, организующее, утверждающее, проблематичное и т.д. — с необходимостью содержит в себе элементы метафизики, пусть даже в качестве смутного инстинкта к *преодолению*, к выходу за предел, к головокружительному "нет".

Метафизика никогда не существовала в земной истории как некая абстрактная и недостижимая цель, как размытый, далекий и недоступный горизонт. Напротив, принцип трансцендентного, будучи применен к любому бытийному уровню, в том числе к земной реальности, к реальности земного человечества, с необходимостью организует этот уровень в соответствии со строгой структурой, из него вытекающей. Поток становления исторического человечества при наличии метафизической перспективы сразу же приобретает логику, ориентиры, иерархизацию, смысл, направление и т.д., так как в жизненный хаос привносится *вертикальная ценность*, большее или меньшее соответствие которой становится мерой различения существ и вещей, мерой их упорядочивания. Это логически приводит к возникновению метафизической доктрины, которая сосредоточивает в себе все возможные пути метафизической оценки данного уровня природы, т.е. в нашем случае — природы земной и человеческой. Таким образом, историческая форма существования метафизики в человечестве имеет строго определенные черты, свойственные лишь земному срезу универсальной природы. Эта земная метафизическая доктрина — "метафизика для земли" — лежит в основе всего того, что мы называем словом "традиция", одной из форм которой является современное понятие религии. Однако традиция, какой бы полноценной она ни была, с неизбежностью подвержена в своем внешнем аспекте законам становления, и поэтому ни одна конкретная традиция не может до конца отождествиться с метафизической доктриной, которая по своему определению является неизменной и постоян-

ной. Но в то же время на своем внутреннем уровне конкретная традиция должна быть напрямую сопряжена с метафизикой, и в этом заключается ее вполне обоснованные претензии на "вечность", "непреходящесть", на внутреннее тождество с "Sophia Perennis", "вечной мудростью".

"Метафизика для земли" — это всеобщий исток исторической мысли, который не только воплотился в сакральных учениях человечества, но и вообще сформировал человеческое сознание от начала до конца, вплоть до того, что сам человек в традиционных цивилизациях считался "воплощением метафизики" или "земным отражением абсолюта". Поэтому все содержание человеческого сознания ориентировано *вертикальной метафизической осью.* Иными словами, это сознание сущностно является *символическим,* то есть предполагающим за всякой вещью ее невидимую, но, тем не менее, с необходимостью присутствующую *метафизическую сущность.* И наиболее полно символизм человеческого сознания как такового проявляется в "человеческом языке", который и есть чистое выражение принципа метафизики, коль скоро сама идея названия предмета (то есть нечто выходящее за предел тавтологического равенства этого предмета самому себе) есть реализация изъятия предмета из потока изменения, "увековечивание" его сущности, независимо от наличия или отсутствия его самого.

Метафизика, таким образом, воплощается в Традиции, понимаемой в широком смысле, включая формирование самого человека как вида, как "мыслящего" и "говорящего" животного. Человек и его сознание исторически являются частью Традиции, элементами *метафизической доктрины.* Напротив, утверждение, что "Традиция является частью человека", совершенно не соответствует истине. Это станет очевидным, если мы обратим внимание на тот простой факт, что человек, как и все твари, подвержен становлению и, являясь частью становления, не может быть заинтересован в прекращении и отмене этого становления, то есть в том, что как раз и составляет сферу метафизики. А кроме того, земное человечество не вечно — его когда-то не было и когда-то не будет снова.Традиция же в своем метафизическом аспекте не зависит от человека, поскольку, имея дело с вечным, она не может зависеть от временного и конечного. Именно поэтому сущность традиционного, метафизического сознания, да и человеческого сознания вообще, ориентируется на *преодоление человеческой ограниченности,* на преображение че-

ловека, на его превращение в нечто большее, нежели он сам. Это проявляется не только в традиционных, метафизических и религиозных учениях, но и в самых банальных клише человеческого разума. Вспомним знаменитый пример из "Махабхараты", где "бог" смерти Яма, в образе ракшаса явившийся своему сыну Юдхистхире, старшему из Пандавов, для того, чтобы испытать его, спрашивает: "Каково самое большое чудо у людей?" — на что мудрый Юдхистхира отвечает: "*Самое большое чудо в том, что люди, каждый день видя вокруг себя смерть, продолжают жить так, как если бы они были бессмертны*". Действительно, даже в обыденной жизни самые убогие и ничтожные люди подчас действуют и рассуждают так, как "*если бы они были бессмертными и бесплотными ангелами, парящими в пустоте*"(2). Другими словами, бездны человеческого солипсизма, особенно гротескно проявляющиеся на фоне современного духовного и религиозного упадка, были бы совершенно необъяснимы, если не учитывать инерциальную преемственность человеческого сознания сознанию надчеловеческому или, если угодно, нечеловеческому, сконцентрированному в метафизической доктрине.

Итак, мы определили в общих чертах то, что следует понимать под термином "метафизика" и под сопутствующими ему терминами "трансцендентное" и "абсолютное". Что же касается термина "онтология", "учение о бытии", который иногда рассматривается почти как синоним "метафизики", то мы считаем, что их отождествление никоим образом не правомочно. Хотя трансцендентное (метафизическое) начало и включает в себя сферу чистого бытия, бытия принципиального, а потому и над-физического, оно рассмотрением этого бытия отнюдь не исчерпывается, относясь к реальностям еще более высоким (нежели сфера онтологии), к реальностям не-бытия, также закономерно включенного в область метафизики.

Глава II

ПЛАНЫ МЕТАФИЗИКИ

Рассмотрим общую структуру бытия и бытийных планов в соответствии с метафизической доктриной. Для этой цели воспользуемся индуистской терминологией, наиболее богатой в отношении детально разработанных метафизических концепций[3], хотя следует подчеркнуть, что и в других традициях существуют аналогичные представления, на которые по мере необходимости мы будем ссылаться. Метафизика, по большому счету, не может быть ни христианской, ни индуистской, ни китайской, ни исламской, ни какой-либо другой: существуют лишь разные способы изложения единой метафизики, свойственные той или иной исторической традиции, причем в некоторых из этих традиций одни аспекты разработаны более подробно, а другие менее. Поэтому подчас следует искать в других традициях то, что отсутствует в данной, тем более что, если внимательнее приглядеться и к самой этой традиции, мы обязательно найдем и в ней недостающий элемент, быть может, слишком завуалированный или попросту забытый некоторое время назад. Такое положение дел относится, однако, только к *описательной стороне* метафизики, с которой имеют дело эти исторические религиозные (или нерелигиозные) традиции. В вопросе оценки тех или иных областей метафизики, их аксиологической

окрашенности все обстоит гораздо сложнее, и разногласия между различными историческими традициями имеют подчас очень глубокое основание[4].

Итак, общая картина всех основных элементов метафизики такова:

Первым метафизическим принципом является *совершенно иное, невыразимое, абсолютно потустороннее, непознаваемое, отсутствующее.* Этот первопринцип, чисто трансцендентное, индуизм называет "брахма ниргуна" ("бескачественный абсолют"), а еврейская каббала —"эн-соф". Во всех традициях этот метафизический уровень связан с *отрицанием*, все его имена сопряжены с обязательным преодолением, уничтожением того, что содержится в позитивной части высказывания. Этот трансцендентно-апофатический подход, который, как мы увидим далее, характерен и не только для первопринципа, тем не менее, именно здесь является совершенно радикальным, т.к. здесь и только здесь утверждается совершенная невозможность перевести непознаваемое в какую бы то ни было (пусть даже парадоксальную) познаваемую величину. Как бы далеко мы ни отодвигали пределы вселенского ведения — первопринцип всегда остается за чертой, одинаковым образом не присутствуя ни в самом большом, ни в самом малом. Абсолютно потустороннее всегда выступает как недостижимое и нереализуемое, тогда как другие метафизические планы, хотя и самых высоких порядков, всегда заключают в себе возможность быть реализованными, даже в том случае, если по отношению к другим, более низким, уровням они и выступают как относительно апофатические принципы.

Абсолютно потустороннее — это преодоление преодоления, это всепокрывающая и ничему не тождественная категория, из которой (негативным образом) возникает *все*[5], и в которой исчезает *все*, без того, чтобы хотя бы в малейшей степени ее затронуть. Это — начало начал, никогда и ни при каких обстоятельствах не могущее быть *определенным*, т.е. ограниченным чем бы то ни было. Этот уровень не может быть назван "абсолютным бытием", "абсолютной идеей", "абсолютной реальностью", "абсолютной возможностью" и т.д. Он есть "абсолютное" без добавления какого бы то ни было понятия, поскольку это вообще не бытие, не идея, не реальность, не возможность, не нечто, но и не ничто. Согласно брахманической формуле, этот уровень определяется "*нети-нети*", т.е. "ни то, ни то", будучи запредельным по отношению ко всем

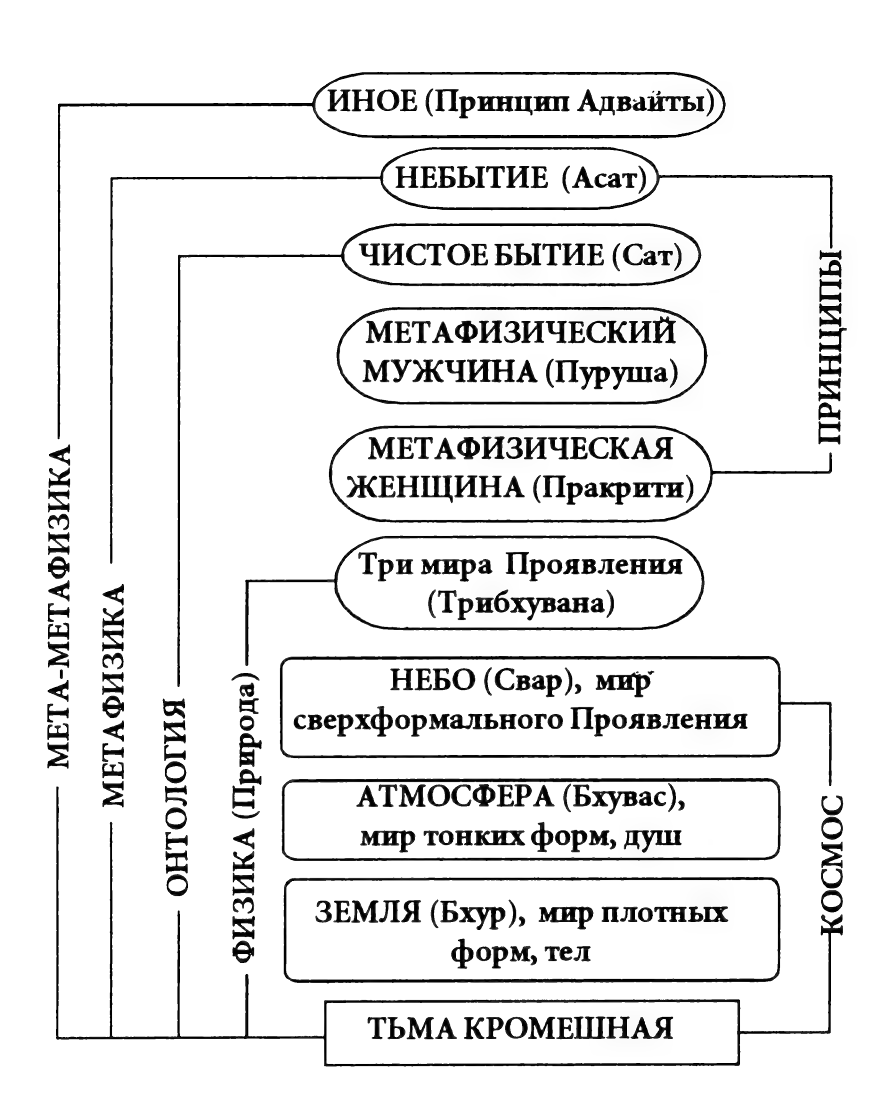


Схема иерархических уровней реальности

видам двойственности, даже по отношению к высшей метафизической двойственности (превышающей, в свою очередь, само единство!) бытия и небытия. Поэтому индуисты говорят о том, что "брахма ниргуна" не есть "ни сат, ни асат", т.е. "ни сущий и ни несущий", ни бытие и ни небытие, но — принцип адвайты, недвойственности[6], отнюдь не совпадающей, тем не менее, с единством бытия (сат).

Можно сказать, что этот высший модус метафизики является "*мета-метафизикой*"[7], уровнем, на котором не только не может вестись речь о становлении (как о частном аспекте бытия), но и о самом бытии, и даже небытии. Хотя точнее всего его характеризует понятие "трансцендентное", "запредельное", т.к. предел может быть и там, где нет никакой физики, и само отрицаемое в этом названии может быть отнесено ко *всему* вообще, что поддается какой бы то ни было визуализации — и в том числе метафизической. "Брахма ниргуна" в отличие от метафизики в целом не может быть назван "отрицанием отрицания", так как в нем нет никакой, даже обратной, корреляции ни с одним из метафизических уровней — все эти уровни не отрицают и не утверждают "брахма ниргуна", они просто не имеют с ним *никакой* общей меры. И тем не менее, будучи совершенно апофатическим, именно этот принцип является основой всех вещей, без которой просто ничего не могло бы быть, и только благодаря которой то, что есть, есть. Собственно говоря, именно "иное" вызывает возникновение всей метафизики как методологии преодоления "этого", хотя само "иное" и остается за пределом всего процесса. Без этого принципа сама метафизика была бы *иллюзией* и не имела бы никакой трансцендентной ориентации, придающей всем вещам вектор иерархического стремления к горизонту абсолютного.

Но метафизика не является однородной — у нее есть символические "верх" и "низ". "Верх" метафизики состоит в утверждении трансцендентности абсолюта, т.е. в положении начала всегда заведомо "выше" того, что возможно визуализировать. И именно через это признание, через эту ориентацию на самопреодоление, метафизика почитает трансцендентный принцип, создавая свою логическую структуру таким образом, что достоинство всего внутриметафизического содержания оценивается именно в соответствии со степенью нацеленности на *самопреодоление*, логически означающей признание данным уровнем своей несамодостаточности.

Именно благодаря такой специфике всей метафизики мы можем судить о наивысшем начале — *об ином*[8]. Только через заявление интегральной метафизики о своей *недостаточности* чисто трансцендентное дает о себе знать существам всех метафизических планов. И именно с такого заявления начинается наиболее полное изложение метафизических данных в Традиции: "Есть нечто — выше высокого". В исмаилитском гнозисе есть великолепный пример глубиннейшего высказывания метафизики о самой себе и о тайне своего происхождения. Согласно комментариям одного исмаилитского автора, арабское слово "улханийя" ("ulhaniya" — "божество") следует толковать как "ал-ханнийя" ("al-hanniya"), т.е. "печаль", так как "сущность божественности — в печали относительно своей полноты"[9].

Принцип "иного" утверждается прежде небытия, не совпадает с ним[10]. Но чтобы лучше понять эту тончайшую метафизическую грань, необходимо обратиться к бытию.

Следующим принципиальным уровнем метафизики, который может быть назван "катафатическим" по отношению к первому уровню абсолютного апофатизма, является "чистое бытие" или "сат" в индуизме, иначе называемое "брахма сагуна" или "брахма, наделенный качествами". Этот принцип также называется "ишварой" — "господином", "господом"[11]. Именно он чаще всего именуется "богом" в традициях, имеющих характер религии.

Чистое бытие или принцип бытия есть, собственно, центр метафизики, явный метафизический лик того, кто в сути своей скрыт за пределом. Исходя из понимания "брахма ниргуна" как чистой трансцендентности, "брахма сагуна" есть не что иное, как явное выражение метафизической *печали* по иному, наиболее сконцентрированное и наиболее интенсивное, как знак, указующий по ту сторону.

Чистое бытие символизируется числом 1, так как именно оно лежит в основе всего того, что есть относительным образом, — уже не так, как чисто трансцендентное, не негативно, но вполне различимо, хотя и только в рамках метафизического видения. Чистое бытие как единица есть начало и позитивный исток всего наличествующего. Однако оно выступает как совершенный абсолют только для более низких метафизических уровней. Само оно ограничено, хотя и не так, как все остальные вещи. Его ограничение состоит не в *наличии* чего-то другого наряду с

ним, но в отсутствии этого другого. "Бытие есть бытие" ("эхей ашер эхей" — согласно библейской формуле из откровения Моисею на горе Синай[12]), но *оно не есть небытие.* Эта негативная ограниченность может быть выражена при введении символа *метафизического ноля* или *небытия,* согласно китайской традиции. Единица ограничена нолем, и хотя эта двойственность является особой — один из членов диады выражен чистым отрицанием, — она, тем не менее, принадлежит к уровню, радикально отличному от чистой трансцендентности. Именно поэтому индуизм говорит о недвойственности, а не о единстве. Не-единством является уже пара "бытие-небытие". Чтобы подчеркнуть истинно трансцендентный характер иного, индуизм отрицает в имени *неназываемого* именно эту пару, а не единство (бытие=бытие). Итак, чистое бытие (позитивный абсолют) ограничено небытием, метафизическим нолем.

Здесь следует заметить, что небытие это никоим образом еще не сам первопринцип, не "брахма ниргуна", о котором ясно говорится, что он, не будучи "сат" (бытием), *не есть,* однако, и "а-сат" ("небытие"). Небытие, ограничивая бытие и являясь метафизически первичным по отношению к нему (можно представить себе отсутствие бытия, но невозможно представить отсутствие небытия), тем не менее все-таки коррелировано именно с ним, как вся метафизика коррелирована с физикой. Небытие является отрицанием только чистого бытия, что, несмотря на свою абсолютность в рамках обычной метафизики (т.е. не "мета-метафизики"), не совпадает с истинно трансцендентным, так как истинно трансцендентное вообще ни с чем не коррелируется. Поэтому небытие есть, скорее, обратная сторона чистого бытия, превышающая это чистое бытие, но все же ограниченная им, хотя бы в том, что это — небытие, а не бытие.

Небытие есть промежуточная инстанция между чистым бытием и чисто трансцендентным, и как таковое оно лежит на границе между метафизикой и мета-метафизикой. Небытие часто символизируется бездной или тьмой-вверху, в то время как нереальный абсолют не может быть принципиально символизирован вообще ничем. Символ бездны точно определяет специфику принципа небытия, который воплощает в себе метафизическое *расстояние,* отделяющее чистое бытие от иного, то есть описывает бездонность *печали* бытия.

Более низким уровнем после чистого бытия является *чистая субстан-*

ция или универсальная природа, начало вселенского становления.

Если чистое бытие, центр метафизики, имеет своим символом единицу, то символ субстанции, называемой в индуизме "пракрити", "предтварная" — это два. Чистое бытие и чистая субстанция — это сугубо внутриметафизическая двойственность, в то время как двойственность чистого бытия и небытия несколько выпадает за предел метафизики, поскольку небытие имеет характер промежуточный между трансцендентным и чистым бытием. Иными словами, эта вторая диада не является диадой вполне, так как один из ее членов есть чистое отрицание другого. В случае пракрити двойственность уже вполне нормальна, так как и первый и второй член вполне позитивны, с метафизической и даже с *онтологической* точек зрения, так как здесь речь идет о делении внутри бытия, то есть в рамках онтологии. В сущности, онтология начинается на втором названном нами уровне, и далее метафизическая точка зрения действительно совпадает с онтологической, но все-таки метафизика всегда охватывает несравненно больший объем визуализации, так как даже при рассмотрении онтологических уровней метафизика отдает себе отчет в трансцендентном измерении самого чистого бытия, в его "печали", что невозможно для обычной онтологии, всегда числящей чистое бытие *наивысшим* началом.

Пракрити может быть названа принципом манифестации, универсального проявления. Чистое бытие, сат, будучи единством, не может быть проявлено, так как в нем нет расщепления на того, кто свидетельствует о факте проявления, и на сам этот факт. Оно — за пределом всякой онтологической двойственности. Чтобы проявление могло возникнуть, необходимо принципиальное *деление* этого чистого бытия на два начала. Собственно это и происходит, когда проявляется универсальная природа.

Чистое бытие, единица, символически распадается надвое. Причем это распадение или удвоение не является и не может являться количественным разделением целого на две части. Мы находимся здесь по ту сторону всякого количества, так как сами начала проявления никоим образом не могут быть проявлены. Расщепление чистого бытия, о котором здесь идет речь, это разделение того, *чем это чистое бытие является*, и того, *чем это чистое бытие не является*. Первое, называемое в индуизме "пуруша"(13) ("человек", "мужчина"), внутренне тождественно самому чи-

стому бытию, ишваре, но особенно в нем подчеркивается отношение чистого бытия к тому, что им не является. Вторым началом, не являющимся чистым бытием, как раз и выступает "пракрити", "универсальная природа", "великая женщина"(14). Заметим, что, если бы отрицание чистого бытия было сверхонтологическим, то мы имели бы дело с небытием, и соответственно, никакого проявления из взаимосвязи чистого бытия и небытия не возникло бы уже потому, что метафизический диалог разворачивался бы за пределом бытия. Значит, то, что является, с одной стороны, отрицанием "брахма сагуна" ("сат"), а с другой стороны, нетождественно небытию, должно быть особой внутрионтологической модальностью. Эта модальность, пракрити, так же, как и иное, определялась в индуизме "ни сат, ни асат", то есть "ни бытие, ни небытие", являясь как бы внутрибытийным отражением чистой трансцендентности, запредельной бытию. Иначе, пракрити называлась также "майей", что не совсем точно соответствует понятию "иллюзия" (скорее этот санскритский термин следует переводить как "сила", "способность", "мощь", "искусство").

Пракрити есть *внутрибытийное* отрицание чистого бытия, и поэтому она не только служит *вторым* принципом, но и сама в себе *двойственна*. С одной стороны, она должна быть причастна к бытию, поскольку расположена внутри него. С другой стороны, она должна быть ориентирована против этого чистого бытия, коль скоро она является его отрицанием. Поэтому пракрити и рассматривается как *корень проявления* (манифестации), как мула-пракрити, "корневая природа". Проявление в данном случае как раз и есть та форма существования бытия, которая является одновременно наилучшим способом его максимального сокрытия, вуалирования(15).

Если рассматривать само проявление как прямое следствие расщепления "чистого бытия" и логически необходимое происшествие, то оно полностью определяется онтологическим соотношением пуруши и пракрити, то есть тем, что в проявлении имеет отношение к чистому бытию (пуруша), и тем, что к чистому бытию отношения не имеет (пракрити). Итак, пракрити есть субстанциальный исток проявления, его плоть, его ткань, его база и основание.

Характерно, что некоторые индуистские школы йоги и школа санкхья вообще не учитывают в числе онтологических модальностей,

эссенций (таттв)[16] чистое бытие и его лик, обращенный к пракрити, то есть собственно пурушу. Основным принципом проявления эти школы считают одну лишь пракрити, порождающую миры путем метафизического партеногенеза. В этом, по сути, нет никакого извращения метафизики, как это могло бы показаться с первого взгляда, так как пуруша никоим образом не является количественной субстанциальной составляющей проявления. В проявленном мире пуруши нет, поскольку этот мир является отрицанием чистого бытия, но одновременно в нем не может не быть чего-то подобного пуруше, что давало бы майе "право" на существование *внутри* бытия, а не вне его. Этим заместителем пуруши является "махат" или "буддхи"[17], первоинтеллект, первое творение пракрити, о котором речь пойдет ниже. Здесь же важно указать, что по отношению к проявлению, и даже по отношению к его субстанциальному принципу, чистое бытие в лице пуруши или активного начала онтогенеза выступает также апофатически, то есть как нечто трансцендентное, хотя и относительным образом, поскольку реализовать чистое бытие (в отличие от иного) в рамках метафизики принципиально возможно. В некотором смысле апофатична и сама пракрити, которая никогда не может быть визуализирована как нечто конкретное благодаря своей отрицательности, хотя на уровне начал и пуруша и пракрити визуализируемы вполне.

Пракрити называется в индуизме "тригунатита", то есть "состоящая из трех гун (качеств)". Эти гуны (качества) таковы: саттва (чисто бытийное), раджас (волнующееся, огненное) и тамас (пассивное, темное)[18]. В этом своем аспекте пракрити воспроизводит на субстанциальном уровне тройственность, заложенную в самом чистом бытии, то есть тройственность сат-чит-ананда (бытие-сознание-красота), смысл которой мы разберем в другой главе. Как бы то ни было, эта тройственная структура природы до начала проявления находится в совершенном равновесии, а после отправного мгновения проявления гуны приходят в конфликтное состояние. Именно в этом смысле, кстати, следует понимать изречение Гераклита о том, что "вражда — это отец вещей".

Следующим метафизическим уровнем является само проявленное, т.е. порождение пракрити от "деяния-недеяния" пуруши, отсутствующего в пределах субстанции и до проявления (в пракрити-принципе) и после проявления (в пракрити-вселенной). Проявленное в индуизме на-

зывается “трибхуваной” или “тройным миром”, по числу гун. Тройной мир или совокупность трех миров — это онтологическая структурализация пракрити по степени метафизического достоинства или, иными словами, по мере *стремления к самопреодолению* ее составляющих.

Высшей ступенью проявления является “*свар*”(19), *небо* или сверхформальный мир, являющийся проявлением гуны *саттва* и, соответственно, максимально приближенный (насколько это возможно в рамках проявления) к пуруше или, точнее, символизирующий стремление майи к реставрации фундаментального онтологического единства с чистым бытием, сат, а значит — стремление к *жертвенному уничтожению самого себя как чего-то отдельного и самотождественного.* Свар — это мир чистого интеллекта, буддхи, который является *заместителем* пуруши в проявленном мире, символом “пассивной активности” принципа, по выражению даосской традиции. Брахманы уподобляют буддхи “лучу, зажегшемуся в черном океане пракрити от воздействия черного солнца пуруши”, актуализировавшему, переведя в действительное, все возможности проявления. Буддхи, пребывающий в небе (“свар”), сверхформален, поскольку именно он дает форму вещам, *и как дающий форму сам таковой не имеет.* Хотя Буддхи и символизируется, как правило, *светом, сиянием, лучом,* по отношению к низшим формальным мирам и он может выступать как апофатическая реальность, и поэтому индуистские доктрины уподобляют состояние слияния существа с первоинтеллектом (“буддхи”) “сну без сновидений”. Отсутствие формы в данном случае может быть достаточным основанием для того, чтобы этот принцип был *непознаваемым* для мира форм.

Мир форм объединяет в себе проявление двух других гун — раджаса и тамаса. Эти миры называются, соответственно, бхувас (атмосфера) и бхур (земля). Мир бхувас — это мир тонких форм, называемых в индуизме “сукшма шарира” (“тело наслаждения”) или “линга шарира” (“тело фаллоса”). Этот мир тонких форм в западной духовной традиции обычно именовался миром *души,* (психеи), в отличие от небесного мира *духа,* (пневмы), тождественного буддхи и его местопребыванию — свар. Мир тамаса, бхур, земля — это мир плотных форм, так называемых “стхула шарира” (дословно, “плотное, грубое тело”). Оба этих мира образуют сферу становления в наиболее чистом виде, и иногда они именуются также “*мирами жизни*”. Именно в этих мирах осуществляется по-

стоянный цикл рождений и смерти, и именно они представляют собой наиболее полно универсальную природу в ее проявленном состоянии, поскольку и в принципиальном состоянии и на уровне сверхформальной манифестации пракрити не способна до конца проявить свои отрицательные потенции в отношении чистого бытия, которые, тем не менее, и составляют смысл ее метафизического наличия. Два нижних мира — это миры физики (φυσις) по преимуществу, и превосходство над этими сферами бытия составляет основу самой метафизики (мета-физики). Действительная метафизика начинается за пределом форм, на уровне первого интеллекта, равно как и истинная онтология, т.к. в мире форм не содержится практически никаких реальных принципов, если не считать того, что непосредственными принципами плотных и грубых тел являются тонкие формы. Но уровень телесного существования настолько мало интересует полноценное метафизическое сознание, что рассмотрение "тонких причин" телесных феноменов, "тонких сил", как правило, всегда было крайне периферийной задачей Традиции и составляло предмет изучения некоторых второстепенных сакральных наук — таких, как магия[20].

И все же "тонкий мир", бхувас, соотносимый с состоянием "сна со сновидениями" или "огненным состоянием" (теджаса), несмотря на то, что он как сфера жизненных потенций является довольно непрозрачной завесой майи, скрывающей чистое бытие ("лицо пуруши"), мог быть рассмотрен в метафизической перспективе как путь между последним, наиболее грубым уровнем проявления (где двойственность пракрити реализует максимум своего онтологического негатива через количественную множественность) и наиболее метафизическим уровнем проявления, свар (где субстанциальность сводится к минимуму, и который поэтому можно назвать миром качества и *проявленного* единства). В этом смысле, мир раджаса — это мир *волнения*, мир вибраций, мир волн, которые могут подняться до высоты духовных небес, но могут и низвергнуться в воронку грубой материи.

По сравнению с плотными формами, тонкие формы, в которых концентрируются витальные, жизненные энергии, имеют несопоставимо большие степени свободы. Но действительно метафизическим достоинством они начинают обладать только тогда, когда стремятся к *радикальному самопреодолению*, то есть к тому, чтобы перестать быть форма-

ми вообще, отождествившись (волевым образом) со сверхформальным интеллектом-буддхи. Эта метафизическая перспектива особенно подчеркивалась в религиозной идее *живого бога*, то есть такой уникальной тонкой формы, которая максимально концентрирует в себе все тонкие силы, ориентируемые к небесному, саттвическому уровню, к выходу за сферы жизни как таковой.

Однако в рамках тонкого мира атмосферы для принадлежащих к нему существ могли реализовываться и две другие возможности. Если волнение раджаса не принимало метафизического трансцендентного направления, то оно могло быть ориентировано на постоянное циклическое воспроизводство себя самого, хотя, естественно, постепенно тонкие волны не могли не угасать. Тут, однако, следует учесть тот факт, что тонкий мир обладает неопределенно большим диапазоном витальных возможностей, и, оставаясь на одном и том же метафизическом уровне, тонкая форма существа имеет перспективу продолжать циклические вибрации сколь угодно долго. Традиция называет такие формы "заблудшими"(21). С другой стороны, тонкие формы в виде особого исключения могут избрать перспективу и прямо отрицательную, то есть перспективу реализации чистого количества, чистого *тамаса*, и тогда эта "нигилистическая" душа устремляется к растворению в том мире, который христианские евангелия называют "тьмой кромешной" ("внешними сумерками"), то есть тьмой, находящейся на кромке, границе между тонким миром атмосферы и грубым минеральным миром (бхур). Эта тенденция более негативна, нежели проявление тонкой формы в форме плотной (то есть души в теле), так как на грани двух миров форм располагается как раз метафизический ад, то есть сфера чистого внутри-бытийного негатива, настолько отрицательного, что даже природная майя форм служит для него объектом "ненависти", поскольку несет на себе слишком "много" метафизических признаков. В этом и только в этом случае мир форм может быть наделен относительно позитивной онтологической характеристикой, коль скоро эти формы по своему символическому (а не субстанциальному) значению указуют на интеллектуальный сверхформальный мир духа. Поэтому сфера "тьмы кромешной" может быть обоснованно названа и "подтелесной" реальностью, несмотря на то, что в онтологии ниже телесного уровня нет ничего. "Подтелесность" здесь означает собственно состояние метафизически низшее по

сравнению с формами "плотных" тел, но по сути эта "подтелесность" совпадает с самой телесностью, взятой в ее субстанциальном аспекте. Мир "тьмы кромешной" — это нижний метафизический предел проявления, да и вообще всей онтологии. Именно здесь абсолютно исчерпывается всякая ориентация на преодоление, то есть вообще все метафизическое содержание бытия. Здесь чистое волнение *раджаса* сливается с чистой инерциальной неподвижностью *тамаса*, образуя негативный полюс всей имманентности, к которому тяготеет и стремится все то, что отказывается от метафизической ориентации, оживленной волей к трансцендентному.

Что же касается мира земли, мира плотных форм, то, хотя он и является проявлением гуны тамас и служит первым и ближайшим препятствием на пути к метафизической реализации существа, сама его структура, его форма форм, называемая в индуизме "вирадж" или "космический разум", определяется единым космическим интеллектом, организующим это плотное бытие через посредство тонкой формы форм, через посредство *живого бога*. Поэтому в качестве символа из праха даже телесный мир может иметь свое закономерное место в комплексе метафизики, указуя каждой своей частицей на высшие сферы; и так — вплоть до самого абсолютно иного, хотя, конечно, во всей этой символической цепи, пронизывающей миры, никогда не следует забывать об обратности всякого символизирования и об абсолютной непознаваемости и апофатичности того начала, по которому "печалятся" все неисчислимые миры, вплоть до чистого бытия и даже до бездонного и разверзшегося, как черная пропасть, небытия.

Глава III

КАТЕГОРИИ “ВОЗМОЖНОСТИ”, “ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ”, “НЕОБХОДИМОСТИ”

Для того, чтобы ориентироваться в метафизических мирах, необходимо иметь некоторый объем универсальных терминов, который был бы достаточно *общим* для всех этих миров. Так как большинство понятий человеческого языка связано с конкретными условиями земного существования, их применимость к другим сферам бытия довольно ограничена, хотя земные реальности можно рассматривать как символические выражения знаков иных миров, поскольку все они имеют общую типологическую структуру, определяемую метафизическими и сверхбытийными началами. И все же есть несколько терминов в нашем человеческом языке, которые имеют ярко выраженный метафизический характер. Понятие “*возможности*” принадлежит к их числу(22).

Категория возможности не может быть рассмотрена без своего метафизического коррелята — категории *действительности* (иногда этим коррелятом служит и категория *необходимости*(23), о чем мы поговорим особо). Как бы то ни было, любой онтологический и даже метафизический план может быть оценен в паре категорий возможное-действитель-

ное. А кроме того, эта же пара категорий наилучшим образом характеризует взаимное отношение этих планов друг к другу. В самом широком смысле *возможностью* следует признать все то, что объемлет данное, наличное, *действительное* бытие; то, что соприсутствует этому наличному бытию как непроявленный, но обязательный источник его онтологического или метафизического *развития*. Категория *развития* также является сугубо метафизической, так как она универсальна для всей онтологии. Категория развития, в отличие от категории становления, которая определяет природную сторону проявления и, еще строже, миры проявленных форм, может быть применена и к сфере принципов, то есть к сфере непроявленного. Становление — это частный случай развития, или иначе, становление — это развитие того бытийного плана, на котором находятся проявленные формы. (Только в мире форм существует *появление* нового, то есть собственно становление, тогда как на высших сверхформальных и принципиальных уровнях ничто *не становится*, но все существует одновременно и может развиваться лишь в смысле типологического диалога между различными срезами этой "одновременной" иерархии метафизических планов).

Возможное порождает действительное, которое развивается, благодаря тому, что не *все* возможное переходит в действительное, так как в противном случае все было бы уже реализовано и вообще не было бы смысла говорить о развитии — ни возможностей диалога в одновременной иерархии планов, ни собственно становления в сферах форм просто не существовало бы. Эту метафизическую истину, к сожалению, часто забывают профанические философы и даже некоторые мистически ориентированные теологи. В определенном смысле, это было характерно и для неоплатоников, которые говорили об *эманации* (истечении — греч.) первоначала, как если бы возможное на самом деле субстанциально переходило в действительное. В реальности же, возможное в самом широком смысле (то есть всевозможность) порождает действительное не в качестве самопреодоления или особой формы самоутверждения, но как *самоотрицание* и, следовательно, действительное не *истекает* из возможного, не *источается* из него, но возникает как бы "само по себе". Вообще говоря, возможность быть действительным для самого возможного присуща возможному, но как парадоксальная метафизическая категория, выходящая из ряда всех остальных возможно-

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

в метафизике	**НЕБЫТИЕ**	**Всевозможность**
	ЧИСТОЕ БЫТИЕ	**Вседействительность**
в онтологии	**ЧИСТОЕ БЫТИЕ**	**Возможность**
	ПРОЯВЛЕННОЕ (три мира)	**Действительность**
в космосе	**НЕБО** (Свар, Верхние Воды)	**Возможность**
	МИРЫ ФОРМ (Нижние Воды)	**Действительность**
в формальном космосе	**МИР ТОНКИХ ФОРМ**	**Возможность**
	МИР ПЛОТНЫХ ФОРМ	**Действительность**

Схема соотношения категорий Возможное-Действительное по уровням метафизики

стей. Само наличие этой возможности самоотрицания в рамках всевозможности показывает относительность этой категории, ни в коем случае не могущей быть отождествленной непосредственно с самим абсолютом.

В сложной иерархии онтологических планов каждый конкретный уровень данности, действительности имеет *над* собой объемлющую его сферу возможного, которая служит непосредственной причиной этого уровня. Но ниже лежащие уровни представляют по отношению к данному уровню *действительность*, т.к. они являются метафизически включенными в этот уровень по самой логике метафизической иерархии, которая основывается на превосходстве объемлющего над объемлемым. Это легко понять на примере, взятом из телесного мира, в котором прошлое *действительно*, а будущее *возможно*, при том, что настоящее как промежуточная инстанция включает в себя прошлое, так же, как будущее включает в себя настоящее. (Заметим, что настоящее в нашем мире соответствует метафизическому термину "развитие"). В бытийной иерархии, таким образом, существует относительность категорий *возможное-действительное*, каждая из которых применима к одному и тому же уровню бытия, в зависимости от того, с какой метафизической позиции мы смотрим — сверху или снизу.

Возвращаясь к метафизическим планам, выделенным нами в предыдущей главе, мы можем указать соотношение между ними в категориях возможное-действительное, что позволит лучше понять, в чем состоит специфика метафизического подхода.

Чисто трансцендентное, иное, не может быть оценено в этих категориях, так как ни категория возможности, ни категория действительности к нему неприменимы[24].

Чистое бытие, со своей стороны, может быть рассмотрено и как возможное и как действительное, поскольку это чистое бытие ("брахма, обладающий качествами") уже не абсолютно в полной мере и подчинено метафизической (но при этом сверхонтологической) двойственности. Здесь следует указать по ходу дела, что в полноценной метафизической картине в истинном первоначале (первоистоке) возникает не единство, а двойственность — двойственность чистого бытия-небытия (сат и асат). В этой паре чистое бытие есть действительность, а небытие — возможность. Развитием на данном уровне является то, что индуизм называет

“великим растворением” (“махапралайей”), с одной стороны (переход бытия в небытие), а с другой — реализация чистого бытия как одной из парадоксальных самоотрицающих возможностей небытия. В этой паре возможное (как небытие) ограничивает действительное (как бытие).

Во всех остальных соотношениях чистое бытие выступает уже как *возможность*, включая в себя весь комплекс *действительного* и ограничивая это *действительное*. Действительным по отношению к чистому бытию является все “нечистое” бытие, т.е. все проявленное вместе с началом проявления, великой природой, в ее принципиальном состоянии (“мула-пракрити”). И снова здесь проявление и его принцип (субстанциальный принцип) выступают в качестве парадоксальной самоотрицающей возможности внутри чистого бытия как возможного.

Далее по метафизической иерархии идет пракрити, которая выступает как действительность для пуруши (диалогального лика чистого бытия, сат) и возможность для всех планов проявления.

Первый из этих планов — это план великого интеллекта (буддхи), духовное небо (свар). Этот интеллект существует как возможность для всех миров тонких и плотных форм, но для пуруши и пракрити он является *действительностью*, плодом их парадоксального союза, брака (при сущностном *неучастии* пуруши). И наконец, мир тонких форм, бхувас — это возможность для мира грубых форм, бхур, но действительность для всего сверхформального. Что же касается самого телесного мира, бхур, то он является пределом *действительности* и концом парадоксального развития онтологии внутри нее самой. Мир грубых (или плотных) форм не является возможностью ни для чего и как бы воплощает в себе принципиальную исчерпаемость того, что действительно хотя бы в относительной степени. Поэтому телесный мир, несмотря на свою предельную внутрионтологическую имманентность, ближе всего стоит к небытию, которое и является гранью, отделяющей чистое бытие от трансцендентного. И тем не менее, следует особо подчеркнуть, что эта близость все же обязательно предполагает *дистанцию*, которая действительно исчезает, превращая близость в тождество только в мгновение “махапралайи”, в то мгновение, когда все бытие (включая и этот плотный уровень) исчезает в бездне небытия. Из этого можно заключить, что, несмотря на всю малость дистанции, отделяющей небытие от плотного мира, она всегда остается *имманентно непреодолимой*, т.е. в сущности, бесконечно большой.

Категории возможности и действительности применимы и в рамках одного плана, причем возможность есть проекция относительно высших уровней на данный, а действительность — проекция низших. Поэтому возможное для одного и того же уровня метафизики воплощается в его центре, содержащем все модификации в одновременном комплексе. Действительное — это всегда периферия этого уровня, а развитие — некое промежуточное положение, равноудаленое от начала и от конца, через которое истинный центр обнаруживает себя для периферии. Традиция обычно соотносит действительное с роком, а возможное — с провидением, при этом воля совпадает с промежуточным положением, с состоянием неопределенности, неоднозначности, равно как настоящее (воля) есть нечто промежуточное между прошлым (рок) и будущим (провидение)[25]. Что же касается совпадения возможности с началом, то в Традиции под духовным истоком или началом понимается не действительное прошлое, а прошлое "вневременное", райское, прошлое золотого века, которое фактически никогда не становилось частью действительного прошлого, и поэтому более близко к будущему, нежели к реальному прошлому, а еще точнее, к "вечному настоящему", ко "всем векам", существующим одновременно.

Мы видели, что возможное, с метафизической точки зрения, является категорией высшей по сравнению с действительным, т.к. возможное содержит в себе это действительное и качественно объемлет его. Здесь следует обратить внимание на этимологию этого термина, чтобы уяснить его глубиннейший смысл. Слово "возможность" восходит к индоарийскому корню "маг" или "май" — mag. Некоторые лингвисты даже считают, что шумерское "ме" ("тайная сила") относится к этому же концептуальному комплексу. Изначальное значение этого корня выражало идею искусства, силы, могущества, откуда такие слова, как "магия", санскритское "майя" и т.д. (Шумерское "ме" означает *универсальную силу*, разделенную между существами вселенной). Характерно, что латинский термин, соответствующий русскому слову "возможность"-"потенция" (от pot-esse — дословно, "быть способным к..."), несет в себе некоторую идею "пассивности", "страдательности", так же, как и индоевропейские корни с "м". (Законы сакральной лингвистики связывают звук "м" с "водой" и женским началом, и есть определенные основания полагать, что первоначальное написание буквы "м" развилось от иероглифического

обозначения "воды"[26]). И не случайно в индуистской терминологии майя стала синонимом "реальности второго порядка", одновременно скрывающей и в-скрывающей истинную реальность — "реальность первого порядка". Благодаря такой вторичности в некоторых направлениях индуизма сам термин "майя" приобрел значение, близкое к значению слова "иллюзия". (Хотя переводить "майя" как "иллюзия" во всех случаях является грубейшей ошибкой.) Значит, несмотря на то, что возможность наделена метафизическим превосходством над действительностью, она не является безусловно высшим принципом и даже, более того, может означать метафизически ущербные, негативные модальности.

Мы показали, что возможность всегда выступает в паре с действительностью, и в этом кроется глубокий смысл. Если мы рассмотрим эту пару с позиции *трансцендентной* по отношению к обоим ее членам, их иерархическое различие несколько стушуется, и в этом случае и возможное и действительное откроются как *две стороны одного и того же.* Это наложило отпечаток и на логику языка. В частности, немецкие слова moegen ("мочь", "иметь возможность") и machen ("делать", "приводить к состоянию действительного") восходят к одному прото-корню, и действительное здесь рассматривается как частный случай возможного, выделенный в самостоятельную категорию лишь на довольно поздних стадиях развития языка. То же сущностное единство возможного и действительного обнаруживается и там, где термины используются в противоположном смысле (как, к примеру, у Аристотеля), и действительное (акт) ставится метафизически выше возможного (потенция). В этом не следует видеть извращение смысла, так как такая перестановка значений может произойти, только если для этого есть какие-то основания — а в данном случае они налицо: раз возможность и действительность являются двумя сторонами *одного и того же,* с трансцендентной точки зрения, совершенно неважно, с какой из сторон начинать рассматривать данный план бытия. Кроме того, Аристотель и его последователи прекрасно знали о *недвижимом двигателе,* который в китайской традиции называется "пассивная активность неба" или "деяние недеяния", а значит, превосходство возможности (синоним недвижимости, пассивности, недеяния) тут логически было очевидно, хотя, быть может, некоторая неясность на самом деле во всем этом была, что легко объяснить исключительным онтологизмом данной школы, к реальной трансцен-

дентной метафизике обращавшейся достаточно редко или вообще никогда.

Если возможность есть категория все же вторичная, то должна быть еще одна категория, которую можно было бы определить как метафизически абсолютную. Этой категорией является *необходимость*. Необходимое, необходимость в метафизике, в отличие от логики, служит коррелятом не достаточного, но именно возможного, причем коррелятом *трансцендентным*. И не случайно сам термин "необходимость" (Necessitas) уже содержит в себе отрицание, *апофатизм*, свойственный всем трансцендентным категориям. Необходимость — это "то, без чего нельзя обойтись" в самом широком смысле, но таковым является только абсолютно иное, так как без всего остального обойтись принципиально можно. (Показательно, что немецкое слово "Not-wendigkeit"-"необходимость" содержит в себе корень "Not" — дословно "нужда", "скорбь", "печаль", что снова указывает в рамках самого языка на ту метафизическую печаль по трансцендентному, о которой говорилось выше). И именно поэтому возможное, будучи всегда имманентно высшим, является трансцендентно *вторичным*, что и толкает его в перспективе к переходу в действительное, которое вторично уже для самого возможного. Необходимое метафизически уравнивает возможное с действительным, и вообще предопределяет само развитие как в рамках возможного (переход в действительное), так и в рамках действительного (возврат к возможному). И теперь мы можем расширить понимание категории развития, объяснив его не только как свойство действительного, стремящегося заново стать возможным, но и как состояние возможного, *обязанного* переводить себя в действительное (хотя *никогда* и не совпадая с ним) в силу трансцендентно *необходимого*. Поэтому самоотрицание возможного в действительном и наличие в возможном такой парадоксальной возможности самоотрицания не есть произвол возможного, но печать *необходимого*, которое, находясь всегда за пределом, ставит пределы всем уровням метафизики, вплоть до самого небытия, метафизической бездны, ограниченной необходимостью зажигать свет чистого бытия.

Итак, необходимость как категория трансцендентная к возможности предопределяет развитие возможности. Это происходит на любом метафизическом уровне, но не прямо, так как фактически содержание уровня определяется *полностью* диалектикой *двух* имманентных категорий

(возможности и действительности). Необходимое скрыто в метафизике, оно не выступает в ней никогда само по себе, но лишь через драматический диалог *двух* других категорий, причем всегда негативным, апофатическим образом, как нечто не совпадающее ни с чем конкретно в этом диалоге — ни с лицами, ни с содержанием, ни даже с его неопределимым фоном.

Необходимое — это то, что вызывает метафизическое наличие недвижимого двигателя, или то, что управляет небом, понимаемым в смысле даосской традиции, как верхний предел метафизики. Поэтому необходимое стоит за всеми вещами, вплоть до самых ничтожных, но никогда не само по себе. Именно это необходимое китайцы называли термином "*дао*"(27) без всяких уточнений, тогда как небытие (первовозможность) определялось как "дао-без-имени", а чистое бытие (перводействительность) как "дао-с-именем". Истинное же дао не совпадает ни с "дао-без-имени", ни с "дао-с-именем". Оно одинаково далеко и от одного и от другого, будучи *абсолютно иным.* И только это чистое дао, чистая необходимость, и делает метафизику, онтологию и космологию действительно наделенными парадоксальной символической ценностью, которой они непременно были бы лишены, если *вектор преодоления, вектор к трансцендентному, вектор к иному, вектор к абсолютной необходимости*, отсутствовал бы в принципе, и механическая смена возможного и действительного являлась бы единственным содержанием всего.

Глава IV

ПРИНЦИПЫ И РЯДЫ СИМВОЛИЧЕСКИХ ЧИСЕЛ

Рассмотрим логику развертывания планов метафизики с точки зрения последовательности их возникновения. Метафизика этого развер-тывания может быть лучше понята, если использовать символизм числового ряда, который во многих традициях (в частности, китайской, иудейской, пифагорейской, индусской и т.д.), служит базой для наиболее универсальных метафизических рассуждений[28]. От выяснения происхождения непроявленных начал перейдем к логике самого проявления и его специфики в рамках онтологии.

Числовой ряд интересует нас исключительно в пределе простых целых натуральных чисел первого порядка, служащих символами важнейших начал. Эти числа таковы: 1-2-3-4-5-6-7-8-9. В следующем числе 10 (первом из чисел второго порядка) появляется знак 0 (ноль), который, не являясь числом, тем не менее играет огромную роль в происхождении самой идеи числа. Можно записать ряд простых чисел (включая ноль) таким образом:

0-1-2-3-4-5-6-7-8-9

Поскольку нас интересуют здесь только самые фундаментальные принципы, можно ограничиться рассмотрением двух сокращенных ря-

дов, которые пифагорейцы называли *тетрактисом* и считали высшей универсальной сакральной формулой. Тетрактис выглядит так:

1 + 2 + 3 + 4 = 10

Сумма первых четырех чисел дает нам снова 1 (единицу), в согласии с пифагорейским сложением, где цифры, составляющие число второго порядка и выше, складываются между собой для получения принципиального метафизического эквивалента из ряда чисел первого порядка. Ряд, состоящий из первых четырех чисел, является исходным и принципиально тождественным *всему* ряду чисел первого порядка. Формула китайской традиции гласит: "*В начале было 1, потом стало 2, потом 3, а потом вся тьма вещей*". В данном случае символическое выражение "вся тьма вещей" соответствует числу 4, числу *полноты*. Итак, мы можем переписать наши ряды следующим образом:

1 + 2 + 3 + 4 ряд /I/

и

0 + 1 + 2 + 3 + 4 ряд /II/

Причем, если, с точки зрения суммы, они строго тождественны между собой, с точки зрения метафизики, они значительно различаются. Рассмотрим эти два ряда подробнее.

Первый ряд начинается с числа 1, которое символизирует чистое бытие (сат, "брахма сагуна" или "дао-с-именем"). Это — синоним внутрибытийной всевозможности. Из числа 1 происходят все числа, так как все числа суть единица, взятая некоторое количество раз. Метафизическое возникновение чисел из 1 (и уже первого из этих чисел, числа 2) никоим образом не является дроблением самой единицы или ее делением на 2 и более частей. 1(единица) — это полнота бытийной возможности, и будучи возможностью, она всегда сохраняется равной самой себе, тогда как действительность, ею порождаемая, ничего не отнимает от ее полноты и никоим образом ее не делит. Двойственность и последующая множественность есть не что иное, как "оптическая иллюзия" при взгляде на одну и ту же единицу, и поэтому при происхождении чисел осуществляется деление не самой единицы, но ее образа, и, в конечном счете, ее призрака, ее химеры. Поэтому 2 метафизически *не равно* 1+1, а равно все тому же реальному 1(одному) + его отрицанию, фиктивно полагающему еще что-то там, где нет ничего. Поэтому 2 рассматривается в Традиции как число негативное, и в книге Бытия, в Библии, на второй день

творения сакральная фраза "И увидел Бог, что это хорошо" опущена. В Библии вообще всякий сюжет, связанный с удвоением — творение Еввы (создание первопары людей), *два* первых сына Адама и Еввы, Каин и Авель и т.д., — обязательно сопровождается негативными событиями: грехопадением, первым в сакральной истории убийством и т.д. Негативное отношение к числу 2 наличествует и во всех остальных традициях, что метафизически вполне понятно. В индуизме число 2 соответствует пракрити или, иными словами, пуруше (первое 1) плюс его отрицанию (пракрити, второе 1), что совокупно дает первую онтологическую диаду.

Число 3, напротив, имеет позитивный характер, т.к. оно получено добавлением к негативному, катастрофическому числу 2 вновь обретенного единства. И в любом случае, является ли это добавляемое единство предшествующим двойственности (3 = 1 + 2) или последующим за этой двойственностью (3 = 2 + 1), оно всегда рассматривается как метафизическая ценность. Отсюда вытекает универсально позитивный характер троичности практически во всех традициях [29]. Приведем пример из Библии в отношении третьего сына Адама — Сифа, который вновь обрел утерянный Рай, функционально заместив убитого Авеля. Этот сюжет точно соответствует логике происхождения чисел. Авель (1) угоден Богу. Каин (2) не угоден Богу (его жертвы Бог отвергает), так как два (2) есть отрицание единицы (1). Это отрицание дополнительно выражается в убийстве Каином Авеля. Сиф (*третий* сын) есть возврат к единству (единство рая, состояние до грехопадения Адама: 3 = 1 + 2) и замещение убитого Авеля (1), т.е. 3 = 2 + 1. Поэтому гностические доктрины говорили о *двух* "Сифах", двух возможностях преодоления двойственности: о Сифе, вернувшемся в рай и ушедшем из мира множественности навсегда, и о Сифе, праотце всех праведников, вместо Авеля давшем начало чистой ветви человечества, т.е. о Сифе — источнике особой благодатной, духовной множественности. Любопытно заметить, что само имя Сиф, по-древнееврейски "seth", тождественно санскритскому корню sat, чистое бытие.

В индуизме число 3 соответствует буддхи, первому интеллекту, который в мире пракрити является заместителем чистого бытия, сат. Кроме того, само чистое бытие может быть представлено, в согласии с Ведантой, в виде триады: сат-чит-ананда, т.е. бытие-сознание-красота (о чем

мы будем говорить подробнее в другой главе). Даже пракрити (2) затронута универсальной троичностью, т.к. для того, чтобы она могла *быть*, она должна иметь кроме своего онтологического негатива некоторый относительно позитивный характер, который как раз и заключается в том, что природа-пракрити является не "бескачественной", но "трех-качественной" ("тригунатита" на санскрите), несущей в себе уже на уровне принципиального состояния три гуны — *саттва*, *раджас* и *тамас*. Итак, число 3 — это то, что находится по обе стороны от двойственности, и при этом последующее за двойственностью символически воспроизводит предшествующее двойственности. Все это дает право утверждать, что метафизически 3 подобно 1, создано "по образу и подобию" 1(одного).

Число 3 — это также число *проявления*, т.к. за пределом 2 принципиальный уровень кончается и последующее за 2 число 3 (3 = 2 + 1) указует уже на те уровни онтологии, которые не могут быть ни чистым бытием (сат, пуруша), ни его отрицанием (пракрити), а значит, они должны быть и не быть одновременно.

Проявленное (или, по-латински, "манифестация") — это такое состояние онтологии, в котором метафизический диалог принципов, непроявленных начал, и не прекращается и не продолжается, но выносится вовне, экстериоризируется. Проявление представляет собой процесс такого сгущения имманентности, в котором первоначало одновременно обнажает и скрывает присущую ему *печаль*, обращенную внутрь. Выступая скрыто, весть об этой *печали* пропитывает все проявленное как метафизическое влечение к преодолению, как невидимое и неощутимое, "отсутствующее" дыхание *необходимости*. Однако скрывая себя самого в триаде проявленного (в "трибхуване", "трех мирах"), единство может представляться *самодостаточным*, и именно в этом случае можно говорить об обратной, негативной, вводящей в заблуждение функции проявления (или природы, ставшей действительностью).

Число 4 символизирует "всю тьму вещей" или мир формальной проявленности — мир атмосферы (бхувас) и земли (бхур). Обратим внимание на близость санскритских корней "бхур" и "бхувас". В сущности, мир форм, и тонких и грубых, может рассматриваться как две стороны одного и того же *целого*, единой "земли" конкретного, противоположной "небу" принципиального. Поэтому число 4 относится к земле. Если

3 — это принципиальная сторона проявления, то 4 — это наличная его сторона. В традиционной астрологии, занимающейся постижением духовной парадигмы, заложенной в физическом космосе, комбинации чисел 3 и 4 (7 планет = 4+3; 12 знаков зодиака = 4x3, 1 полярная звезда = 4-3 и т.д.) считались в высшей степени сакральными.

Совокупность этих 4-х первых чисел ряда снова дают нам 1 (10 = 1+0), что означает принципиальную неизбежность возврата проявленности (3) и ее отправной точки (2) снова к полноте онтологической всевозможности, к бытийной первовозможности, к чистому бытию. Это метафизическое уравнение может быть представлено в следующем виде: 10=1 или 1+2+3+4=1. Все это справедливо для ряда 1-2-3-4 (для ряда /I/). В этом случае, когда мы рассматриваем ряд /II/ (0-1-2-3-4), вся метафизическая картина сильно меняется.

Различие между рядом /I/ и рядом /II/состоит в том, что ряд /II/ имеет дополнительный термин, предшествующий единице: это 0, *метафизический ноль*. Логика происхождения метафизических чисел в ряде /II/ начиная с 1, остается такой же как и в ряде /I/, но благодаря рассмотрению ноля порядковый номер членов ряда /II/ сдвигается на единицу относительно ряда /I/, что сразу меняет символический характер ряда /II/.

Теперь 1, число единства или единого, *не первый член ряда, а второй*. Таким образом мы более не можем рассматривать 1 (единицу) в онтологической перспективе и вынуждены перейти к сверхонтологическому уровню. То, что изначально и первично в онтологии (первый член онтологического ряда, ряда /I/) становится вторичным в полной метафизике (1 как второй член метафизического ряда, ряда /II/). Или, иными словами, онтологическое 1 (одно) равно метафизическим 2 (двум), т.к. само появление бытия уже косвенно указует (хотя и негативным образом) на наличие небытия, т.е. метафизического ноля, того, что не есть бытие, ведь, коль скоро есть утверждение, всегда есть возможность его отрицания. А кроме того, бытие определено уже тем, что оно *есть*, и хотя это о*предел*ение является наиболее общим из всех возможных, оно, тем не менее, вскрывает *предел*ьность этой метафизической категории и логически делает необходимым метафизическое "существование" того, что находится за этим *предел*ом, т.е. небытия.

Это чрезвычайно важное метафизическое замечание объясняет саму логику развертывания чистого бытия, единицы, через ряд последующих

внутрибытийных самоотрицаний (2 есть отрицание 1, 3 отрицание 2 и т.д.). Если бы перед 1 не было 0 (ноля), то 2 никогда не появилось бы, т.к. возможность самоотрицания наличествует в возможном только тогда, когда это возможное *неабсолютно*, или, иными словами, когда оно не совпадает целиком и полностью с необходимостью. *Необходимое не может выступать само по себе, так как оно совершенно трансцендентно, и эта трансцендентность составляет его основополагающую характеристику.* Поэтому оно постулирует ограниченность всего, и делает это через введение великой всевозможности, охватывающей любую конкретную возможность, переводящей ее тем самым в действительность, оставаясь при этом всегда сама в себе чистой возможностью. Этой великой возможностью является небытие или метафизический ноль, одновременно и порождающий единицу и побуждающий эту единицу отрицать самою себя через 2, 3 и т.д. Поэтому сам факт возникновения одного начала (еще до всякого проявления) уже означает возникновение двойственности. Традиция прекрасно осознавала это. В сущности, абсолютная невозможность наличия истинного метафизического единства и тождественность онтологического первоединства метафизической двойственности и лежат в основе использования Ведантой термина "а-двайта", "не-двойственность", для обозначения абсолюта, с одной стороны, а с другой стороны, та же идея определила радикальный дуализм иранской маздеистской традиции, который в тех случаях, когда принцип а-двайты действительно отсутствовал, был никоим образом не отрицанием монизма или монотеизма (как это обычно принято считать), но отрицанием индуизма. Метафизический дуализм не есть нечто отрицающее онтологический монизм. Такой дуализм есть перспектива, включающая в себя монизм и далеко превосходящая его, т.к. монизм сам по себе метафизически совершенно недостаточен. И более того, если перспектива Традиции утверждает онтологическое единство наивысшей метафизической реальностью, то эта традиция как раз и является безысходным и абсолютным дуализмом в самом негативном смысле этого слова, так как она не просто не знает выхода из метафизической проблемы диалога бытие-небытие (как метафизический дуализм), но она вообще не ведает о существовании этой проблемы. И не зная о ней, такая неполная, усеченная традиция навсегда лишает себя возможности выйти за пределы двойственности. Если по отношению к

метафизическому адвайтизму, метафизический двайтизм является погрешностью (поскольку в нем воплощается забвение о чисто трансцендентном), то онтологический монизм является иллюзией вдвойне, так как в нем воплощается забвение о высших этажах метафизики.

Итак, ряд /I/ — это ряд онтологический, совершенно адекватный для рассмотрения внутрионтологических явлений, но являющийся неполным и недостаточным для объяснения *причин* этих явлений. Ряд /II/, благодаря наличию в нем метафизического ноля, дополняет ряд /1/ и дает ему метафизическое обоснование. Но одновременно с этим в ряду /II/ происходит наложение порядкового и числового значений его членов, что позволяет рассматривать этот ряд двояко. Мы можем записать это выражение следующим образом:

$0_1+1_2+2_3+3_4+4_5$ /III/

Здесь то, что в ряду /I/ было слитно, расщепляется на две составляющие. Онтологически (ряд /I/) первоначалом является 1 (единица), но метафизически (ряд /II/) им является 0 (ноль). И несмотря на то, что ноль, будучи первым, не становится от этого числом, а остается отрицанием числа, на него могут быть перенесены некоторые черты, характерные для первоначала в самом общем смысле — по меньшей мере, статус превосходства, всегда свойственный первоначалу в любых иерархиях. То же самое происходит и с другими членами ряда: единица приобретает некоторые черты двойки, которая является здесь индексом (ряд /III/). Так онтологический монизм, онтология в целом в качестве неполной метафизики может оказаться неснимаемым и безысходным дуализмом, если ее абсолютизировать, как мы показали выше. 2 (двойственность, пракрити), напротив, может быть исправлена своим индексом 3, что мы, собственно говоря, и видели в ее определении как "трехкачественной" ("тригунатита"). Поэтому корень проявления (мула-пракрити, "корневая природа") в некоторых эзотерических традициях отождествляется с самим Святым Духом, который, подготавливая проявление *как печаль*, разоблачает несостоятельность понимания чистого бытия — 1_2 из ряда /III/ — как чего-то самодостаточного. Отсюда вытекает особое понимание проявления как жертвы, "кенозиса"[30].

Первоинтеллект (буддхи), обозначаемый числом 3 с индексом 4 (3_4), приобретает добавочный характер фиксированности и вездесущести, свойственный символизму его индекса, 4, числа земли. Это имеет отно-

шение и к эзотерически понятой мистерии явления Логоса-Слова во плоти. Что же до самого числа 4, то индекс 5 тоже обозначает землю, но только *поляризованную, полярную*, т.е. дополненную единицей, вертикалью, перпендикулярной кресту четырех ориентаций пространства. Кроме того, число 5 — это число человека, выполняющего в земном бытии роль духовного субъекта, полюса. (Естественно, здесь речь идет не об обычном человеке, но о том, кого китайская традиция называет "совершенным человеком", о человеческом существе, реализовавшем основные возможности своего архетипа).

Таким образом, ряды /I/ и /III/ соответствуют двум фундаментальным перспективам, причем ряд /III/ является универсальным и интегральным, включающим в себя ряд /I/ как часть. Рассмотрение символического ряда /III/ может проходить на любом уровне, и в зависимости от учета или отсутствия учета влияния индексов метафизические и онтологические доктрины различных традиций значительно варьируются. Ряд /III/ дает нам возможность проникать вглубь самых разнообразных метафизических учений, видеть их общую, исходную парадигму даже там, где на внешнем уровне существуют противоречия и конфликты. Следует также заметить, что ряд /III/ помогает нам понять тайну тетрактиса пифагорейцев, тайну того, как при сложении чисел 1+2+3+4 в сумме появляется знак ноля, 0, наличествующий в числе 10. А также почему в результате законченного развития единства (1), мы приходим не просто снова к нему же самому, но к обнаружению дополнительной реальности, реальности этого метафизического ноля (10 = 1+0). Это имеет прямое отношение к другому сакральному символу, излюбленному пифагорейцами, к символу латинской буквы Y. В тетрактисе мы видим символический переход принципиального онтологического единства (1) в метафизическую двойственность 1+0 (10), причем между 1 (единицей) как истоком чисел, истоком происхождения бытия, и десятью 10 = 1+0 как финалом развертывания бытия лежит все "нечистое" бытие (2+3+4) или проявление и его принцип. Буква Y (игрек) также символизирует Единство (нижняя черта), расходящееся на 2 луча (верхние черты). Ранние христиане считали этот же символ знаком Страшного Суда, т.е. духовной ситуации, когда избранные пойдут направо (будут спасены), а проклятые налево (будут обречены на геенну огненную). На метафизическом уровне это означает, что онтологический ряд 1+2+3+4 может

быть рассмотрен не только как ограниченный метафизическим нолем в начале (0+1+2+3+4), "до" возникновения чистого бытия, но и в конце, после завершения полного развертывания бытия (1+2+3+4 = 10), "после" бытия (0 в цифре 10 стоит после 1, если смотреть слева направо). Таким образом, логически должен существовать дуализм не только в учениях о появлении, происхождении бытия, но и в эсхатологии, в учениях о конце бытия, конце света. Таким эсхатологическим дуализмом и являлось учение пифагорейцев, зароастрийцев и раннехристианских гностиков, специально акцентировавших появление великой метафизической проблематики не столько в символическом прошлом ("до" бытия), сколько в символическом будущем ("после" бытия). И в этой перспективе завершенное развертывание бытия приобретало особый положительный смысл, превышающий по своей метафизической нагрузке ценность простого возврата действительного к полноте возможного. Иными словами, эсхатологический дуализм видел в конце бытия то, чего не видел в начале, т.е. *метафизический ноль*, входящий в состав эсхатологического числа 10, которого не было в числе 1. Именно этим можно объяснить возникновение самой идеи эволюции, иначе не объяснимой, т.к. развитие возможного в действительное, и с метафизической, и с онтологической точек зрения, вообще ничего не меняет в области принципов и означает, напротив, нечто обратное эволюции, прогрессирующее самосокрытие принципа, могущее быть оценено только как инволюция и ничего более. Эсхатологический дуализм, таким образом, был скорее реакцией на чрезмерную онтологизацию метафизических перспектив в исторически поздних фазах Традиции, которая на последних этапах исторического цикла стала забывать о существовании метафизического ноля в *начале*, т.е. о полной серии ряда /II/. Поэтому метафизическая интуиция, свидетельствующая о неполноте онтологии как таковой, заставляла искать выхода за пределом бытия, отталкиваясь от бытия, а не от его метафизической возможности, "дао-без-имени". И кроме того, это на самом деле соответствовало истине, коль скоро действительное бытие рано или поздно должно вернуться в бытие возможное, а точнее, в небытие, взятое во всей его полноте.

Полный метафизический ряд происхождения может быть записан в окончательной форме следующим образом:

0+1+2+3+4=10 ряд /IV/

Здесь суммируется вся логика происхождения метафизических уровней в принципиальном виде, где все начинается с небытия и все заканчивается небытием. Внутри ноля как возможности заключено все действительное бытие. Но двойственность бытие-небытие не может быть снята в самой себе таким образом, чтобы бытие было бы полностью поглощено небытием как его возможностью. Если бы это было так, то метафизический адвайтизм был бы лишен всякого смысла, и мы бы имели дело в лучшем случае с метафизическим монизмом особого уровня, где в качестве высшей инстанции выступало бы переосмысленное небытие. Но неслучайно именно с двойственности начинается (0+1...) и заканчивается (10=1 и 0) сакральный числовой ряд, ряд /IV/. Снятие этой перводвойственности будет означать преодоление одновременно и бытия и небытия, т.к. небытие имеет смысл только как не-бытие. Поэтому иное равноудалено от этой перводиады и является *трансцендентным* относительно обоих ее членов. И в этой последней метаметафизической перспективе чистое бытие снова приобретает положительный смысл, но на сей раз уже не в онтологическом и даже не в метафизическом, а в абсолютно *трансцендентном контексте*, показывая своей символической неснимаемостью (как бы небытие ни превышало бытие, оно *вынуждено* его периодически или единовременно из себя исторгать[31]) сущностную недостаточность небытия. Поэтому-то мы можем условно представить себе еще один ряд, где есть только три члена, причем здесь они "нераздельны и неслиянны", т.к. исчезновение одного из них означало бы исчезновение всех остальных, а появление одного — появление остальных. Этими тремя членами являются: чисто трансцендентное (абсолютно иное), небытие и чистое бытие. Логика соотношения этих трех членов такова:

Абсолютно иное не может быть иным кроме как по отношению к этому, по отношению к абсолютно этому. Абсолютно это должно предполагать внутри себя абсолютно не-это. Но абсолютно иное не может быть тождественно абсолютно не-этому, поскольку абсолютно иное отнюдь не исчерпывается отрицанием этого, т.к. оно — иное не по отношению к этому, а иное вообще. То же самое можно сказать и о не-этом, которое обязательно коррелированно с этим, а их совокупность не может не предполагать иного, нежели они сами[32]. В отношении этого логика та же: если есть это, то есть и не-это, а если есть два (это + не-это), то может быть и не-два. И здесь в великой метаметафизической триаде

мы имеем абсолютную парадигму всех начал, повторяющуюся на всех уровнях бытия. Здесь иное есть главное и особое первое (1), *абсолютно необходимое.* Небытие, бездна, метафизический ноль — второе (2). Само же чистое бытие здесь является третьим (3) и последним.

Последнее замечание позволяет понять, почему чистое бытие-свет как метафизическая действительность по отношению к небытию-возможности в рамках трансцендентной перспективы может обладать совершенно позитивной ценностью, выступая в качестве третьего члена трансцендентной триады. Оно воплощает в себе траекторию возврата к абсолютно иному. И поэтому зароастрийцы считали Ахуру-Мазду, символ чистого бытия, выше Ангро-Манью, символа небытия, хотя метафизически эти пропорции и обратны. (Поэтому Ахура-Мазда и его "святая семерка", "амеша спента", соответствуют индуистским асурам, титанам, а Ангро-Манью и его "злые сподвижники" — индуистским дэвам, богам или ангелам(33)). Как бы то ни было, самым полным во всех отношениях будет ряд, который открывается и закрывается трансцендентной, нераздельной и неслиянной Троицей, из которой лишь *два* лика метафизически различимы, и лишь *один* онтологически действителен. Из этой Троицы вытекает все, и к ней все возвращается, т.к. абсолютно иное само по себе *нереализуемо.* Оно есть чистое и абсолютное преодоление, проявляющееся лишь там, где есть, что преодолевать(34).

Глава V
СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Основные метафизические планы, взятые или одновременно или в логической последовательности, могут быть структурированы и в согласии с другой иерархией, которая соответствует взгляду изнутри метафизики, в пределах реальностей, подчиненных законам двойственности, какой бы она ни была. В этом случае иерархия планов приобретает особый характер, выраженный в универсальной метафизической паре *субъект-объект.* В индуизме соответствующими понятиями являются *атман* и *брахман*, хотя совпадение латинских и санскритских терминов здесь далеко не полное. Латинское sub-jectum этимологически означает "положенное подо что-то", "вниз-положенное", а ob-jectum —"положенное перед", "пред-мет" (русское "предмет", от корня "перед" и глагола "метать", т.е. "бросать", "класть", что точно соответствует латинскому "jacere", причастием от которого является форма "jectum"). Санскритское "atman" означает, более точно, "дух" (сравни немецкое athmen — "дышать") и местоимение "я", "сам" (английское self, французское soi и т.д.). Слово "brahman", со своей сто-

роны, может быть переведено как "данность", "наличие", "принесенность", а также как "бытие", "реальность" (само слово "реальность" образовано от латинского "res", т.е. "вещь", а значит, логически близко к слову "объект", "пред-мет"). Но самым правильным было бы соотнести эту пару терминов с понятиями *внутреннее* и *внешнее. Внутреннее* — это сфера *атмана, духа, "я", субъекта* ("sub-jectum" — "положенный под", "спрятанный под", "скрытый от глаз", "тайный", а значит, "внутренний")[35]. *Внешнее* — сфера *брахмана, "не-я", объекта* и т.д. Но тут же следует уточнить, что внешнее нельзя понимать как нечто доступное всем, абсолютно открытое, очевидное и т.д. Внешнее обязательно связано с внутренним, и чем более внутренне внутреннее, тем шире рамки того, что определяется как внешнее. Поэтому в предельном, трансцендентном случае субъектности все модальности метафизики могут рассматриваться как нечто внешнее, и именно в этом смысле термин "брахман", "объект", может быть применен для определения высочайшего принципа.

С другой стороны, термин объект может означать какой-либо модус реальности весь целиком, включая все его относительные "субъекты" и все относительные объекты, к нему принадлежащие, если мы будем рассматривать этот модус с позиции более высокого метафизического уровня — как частное применение принципа "трансцендентности истины", т.е. учитывая возможность определить нечто как внешнее, становясь на трансцендентную по отношению к данному позицию. Эти последние замечания позволят избежать упрощенного и поэтому некорректного понимания важнейших метафизических категорий.

В Традиции существуют разнообразные символы, относящиеся к субъект-объектной стороне реальности. Одним из таких символов является "кочан капусты". Капуста — классическая ритуальная пища индийских брахманов, высшей касты, чья символическая и сакральная цель состоит в познании *брахмана*. Капустные листы — это образы множественности миров или метафизических планов, расположенных *один под другим* или *один за другим* по мере приближения к внутреннему центру. Форма этих листов обычно представляет собой сектор сферической поверхности. По мере срывания листов, мы постепенно дойдем до *кочерыжки*, которая подобна *колонне* или *оси*. Так под множеством оболочек в капустном кочане скрыта вертикальная ось. Брахманы видят в этом наглядный символ соотношения субъекта и объекта в метафизике. Объ-

метафизика

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ СУБЪЕКТ (ИНОЕ)

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ ПОЗНАНИЕ (НЕБЫТИЕ)

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ОБЪЕКТ (ЧИСТОЕ БЫТИЕ)

онтология

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ (Брахма Сагуна)

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ (Пуруша, МУЖЧИНА)

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЪЕКТ (Пракрити, ЖЕНЩИНА)

трибхувана

НЕБО (Свар, Верхние Воды)

СУБЪЕКТ ПРОЯВЛЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ, ПЕРВОИНТЕЛЛЕКТ (Бодхи)

ДУХОВНОЕ ПОЗНАНИЕ, НЕБЕСНАЯ МУДРОСТЬ

ОБЪЕКТ ПРОЯВЛЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ — ДВА МИРА ФОРМАЛЬНОГО ПРОЯВЛЕНИЯ (Нижние Воды)

АТМОСФЕРА, ТОНКИЙ МИР (Бхувас)

СУБЪЕКТ ТОНКОГО МИРА, ЗОЛОТОЙ ЗАРОДЫШ (Хираньягарбха)

ДУШЕВНОЕ ПОЗНАНИЕ (Виджнана)

ОБЪЕКТ ТОНКОГО МИРА, ПЛОТНЫЙ МИР

ЗЕМЛЯ, ПЛОТНЫЙ МИР (Бхур)

СУБЪЕКТ ПЛОТНОГО МИРА (Вайшванара)

ТЕЛЕСНОЕ ПОЗНАНИЕ (Манас)

ОБЪЕКТ ПЛОТНОГО МИРА (Материя)

ТЬМА КРОМЕШНАЯ — НИЗШИЙ ПРЕДЕЛ ОБЪЕКТНОСТИ

Схема субъект-объектных отношений на различных метафизических уровнях

ект — это оболочки, "капустные листы". Они множественны, и всякий раз, несмотря на приближение к центру, по мере их срывания, они образуют сферическую поверхность периферии. Кочерыжка — это субъект. Она — единственна. Ее форма совершенно отлична от периферии сфероидных листов, а ее позиция центральна. Именно эта символическая ценность кочерыжки предопределила апокрифическое предание о распятии Христа на кочерыжке. Абсурдная с точки зрения дневной логики идея имеет глубиннейшее метафизическое значение, если принять во внимание то, что Христос является субъектом церкви, ее центральным зерном, а кроме того, если учесть осевой символизм креста.

Итак, субъект, атман — тот, кто находится внутри, в центре объекта, тот, кого этот объект скрывает. Поэтому другими распространенными символами субъекта являются *семя, зародыш, зерно, рыба,* с одной стороны, и *мужчина,* с другой. Объект в таком символизме выступает как женщина-мать (вода для рыбы, земля для зерна и т.д.) в первом случае, содержащая в своем чреве зародыш, нечто отличное от нее, а во втором случае объект символизируется женой, супругой или наложницей, помещающей в свое лоно сакральный фаллос в момент священного брака, иерогамии. Эту пару индуисты часто называют "пуруша-пракрити", но не в смысле метафизических уровней, обозначенных теми же именами, а в смысле типологического соотношения, повторяющегося во всех планах метафизики.

Еще один способ передать смысл связи между атманом и брахманом дан в Бхагавад-гите, где Кришна говорит Арджуне о паре "кшетра и кшетраджна", т.е., дословно, о "поле" и о "знающем поле". Поле — объект. Знающий поле — субъект. Здесь особенно важно введение категории "знания", "познания" ("джнана"), которая соединяет между собой субъект и объект, являясь промежуточным термином, определяющим их соотношение. Троица *субъект-познание-объект* существует на всех уровнях как их структурализация с позиции внутреннее-внешнее. Разберем подробнее, как эта троица модифицирует метафизику и ее степени.

Первой метафизической категорией, с которой следует начинать поиск пар субъект-объект, является чистое бытие, сат. Однако сат называется также "брахма сагуна", т.е. "брахма, наделенный качествами", и поэтому он может быть представлен как *объект,* внутри которого скрыто *иное.* Таким образом, чистое бытие в качестве объекта является оболоч-

кой, прячущей субъекта, но так как сат покрывает собой всякую возможность утвердительной реальности, субъектом может быть только апофатический принцип, иное, чисто трансцендентное. Этот субъект носит в индуизме название параматман, т.е. "запредельный дух" или "сверхдух". В некотором смысле, это уже и не субъект, раз в его определение входит отрицание-преодоление, т.е. частица "пара" — "через", "за", "по ту сторону" и т.д. Здесь следует заметить также, что сам "брахма ниргуна" определяется как "пара-брахма". Мы считаем, что в данном случае, как и в случае термина "парам-атма", приставка "пара"обозначает не "высший", но "превосходящий", "трансцендентный". А "брахма сагуна", называющийся также "апара-брахма" — это не "не-высший" брахма ("а-пара..."), но "не-трансцендентный" брахма, т.е. собственно брахма, великий объект. То же самое относится и к термину "брахма ниргуна", который в контексте субъектно-объектной иерархии следует точнее переводить не как "бескачественный" брахма, но как "никакой не брахма", "другой, нежели брахма". Но будучи истинным абсолютом, он не может быть в полной мере назван и *субъектом*, так как он является таковым лишь в отношении чистого бытия, сат, но не в самом себе.

Итак, в паре *брахма ниргуна-брахма сагуна* первый — это парам-атман, транс-*субъект*, а второй — *абсолютный объект*. Естественно, единственной промежуточной метафизической реальностью между ними является *небытие*, асат, "дао-без-имени". Оно-то и выполняет здесь роль *познания*. Действительно, всякое познание может быть уподоблено обрыванию капустных листов, для того, чтобы добраться до "кочерыжки". Это значит, что субъект является не только *познающим* объект, но и познаваемым через объект, причем максимальный результат такого познания есть полная *отмена* объекта как *оболочки*, превращение его в прозрачное стекло. Объект в результате познания превращается в совершенно очищенное зеркало, показывающее субъекту его отражение, возвращая субъект к его внутренней единой сути и делая его самопознание совершенным. Небытие есть просвечивание бытия, т.е. процесс его познания, обрывание его листов-оболочек для обнаружения истинно иного, трансцендентного абсолюта. Таким образом, мы можем представить в терминах "субъект-познание-объект" высшую триаду метафизики: трансцендентный субъект (парам-атман) — трансцендентное познание (метафизический ноль, небытие) — великий объект (брахма, метафизическое единство).

В рамках же онтологии чистое бытие выступает, однако, уже в качестве субъекта, так как здесь все является для него внешним. Триада чистого бытия в индуизме выражается как *сат-чит-ананда (бытие-мысль-красота)*. Здесь сат (бытие) — это чистый субъект, а ананда (красота) — чистый объект. Чит (мысль) — это процесс "срывания капустных листьев" красоты с "кочерыжки" бытия. Эта триада метафизически существует внутри чистого бытия как отражение триады за пределом этого бытия, и поэтому можно сказать, что она, в некотором смысле, возникает логически не *после* чистого бытия, но *вместе* с ним, одновременно как неизбежный и необходимый знак участия самого бытия в трансцендентной триаде, за его пределом. Поэтому триада — сат-чит-ананда — может быть рассмотрена сама по себе, без подчеркивания метафизического развертывания онтологического первоначала в полную иерархию планов бытия.

Когда же это развертывание осуществляется, естественно, оно все более обнаруживает *объектную* сторону чистого бытия, т.е. ананду (красоту, благо). Пределом принципа объектности здесь является *пракрити*, которая в своем чистом состоянии может быть отождествлена с абсолютным объектом в онтологии, с совершенным "полем" ("кшетра"). Индуисты называют принципиальное состояние пракрити "пассивным совершенством", т.е. "чистой красотой" (ананда), чья девственность ненарушаема вторжением мысли (чит). Между чистым бытием (субъектом онтологии) и чистой природой (объектом онтологии) помещается промежуточный принцип — познание, который представляет собой замещение субъекта, будучи внутренне тождественным с ним, хотя и отличным от него в силу своей *диалогальной* ориентации. Этот принцип чаще всего называется собственно *пурушей*, хотя по аналогии "пурушей" можно назвать и сам онтологический субъект (сат). Если сат (бытие) метафизически андрогинно (оно есть сумма внутрибытийного утверждения, мужского начала, и внутрибытийного отрицания, женского начала, на самом деле являющегося онтологической фикцией), пуруша — это чисто мужское начало, внутрибытийное утверждение, *без* внутрибытийного отрицания, т.е. без женского начала. Или, иными словами, пуруша — это внутрибытийное отрицание внутрибытийного отрицания, *метафизический мужчина*. В этой триаде две ипостаси — субъект и познание — символизируются числом 1 (один), а красота-объект — числом 2 (два).

Природа-красота-объект бытия также структурируются вокруг внутриприродного субъекта. Этот внутренний по отношению к пракрити субъект — буддхи, махат. Буддхи представляется в Веданте "лучом, зажегшемся в черных водах"(36) принципиальной природы под воздействием недеяния черного солнца, пуруши. Этот луч — субъект проявления. Объектом по отношению к буддхи является вся проявленная природа, вся *трибхувана.* При этом можно сказать, что наиболее объектным здесь является мир форм, т.е. совокупность бхур и бхувас, земли и атмосферы. Между буддхи и миром проявленных форм существует познание, которое может быть названо "небесным раем" ("свар" в индуизме, "ридван" в исламе) и которое является синтезом бесконечно малого объема, получаемого после условного вычитания самого буддхи из мира сверхформального проявления, т.е. после условного изъятия сущности проявленного небесного интеллекта из его световой обители. Иными словами, небо содержит в себе бесконечно много интеллекта (буддхи) и бесконечно мало другого, нежели он сам. Но тем не менее это "другое" есть, и именно благодаря ему происходит реальный переход формальных сущностей в сам интеллект (буддхи). Эти возможности небесного познания обычно символизируются фигурами небесных дев — "апсар" в индуизме, "гури" в исламе и т.д. Наиболее полный символ внутриприродного познания — это София, небесная дева, персонификация силы, срывающей "капустные листы" форм, на сей раз с "кочана" двух проявленных низших миров. В христианской традиции носителями этой гносеологической функции в плане сверхформального проявления выступают ангелы.

Форма — это внутриприродное выражение объекта, аналог красоты, ананды, применительно к природе, пракрити . И поэтому всякое утверждение субъектного начала в космосе представляет собой "трансформацию", т.е. дословно, "выход за пределы форм", "отказ от формы", "преодоление формы".

Однако, если ограничиться рассмотрением только двух низших миров трехчастного космоса (трибхуваны), можно сказать, что и здесь существуют субъект-объектные соотношения. Субъект в рамках этих двух уровней называется ведантистской традицией "хираньягарбха", "золотой зародыш"(37), или "дживагана", "синтез жизни". Платоническая традиция именует эту реальность "мировой душой", "Anima Mundi".

Субъект тонкого мира, форма форм, представляется как "свет буддхи" ("свет первоинтеллекта"), отраженный зеркальной поверхностью "нижних вод" — "вод" формального проявления. Из этой формы форм происходят все живые существа тонкого и плотного миров, в ней сосредоточиваются их индивидуальные семена ("пинда", на санскрите).

Объектом для этой формы форм является мир тонкой и плотной множественности, т.е. собственно индивидуумы, продукты смешения жизненных энергий с последней онтологической периферией универсальной природы, с имманентным дном проявленности. Познание на этом уровне называется в индуистской традиции "виджнана", т.е. *дискурсивное познание*, приводящее каждую конкретную сущность к единой форме аналитическим путем (а не синтетически и сразу растворяя эту форму, как это происходит в чисто интеллектуальном сверханалитическом познании, называемом "джнана"). Однако "виджнана" отнюдь не тождественна обычным дневным человеческим методам познания, т.к. она включает в себя и познание, свойственное человеческой душе в состоянии сна или в посмертной реальности, а также познание, характерное для тонких индивидуумов нечеловеческой природы, которые называются в индуизме "асурами" и "нагами", а в исламской традиции "джиннами". При этом конкретность тонкой формы — "дживатмы", т.е., дословно, "живого атмана", "живого я", "живого духа" — сама по себе как раз и есть опосредующий элемент между золотым зародышем, синтезом живых существ, единым "живым я" и его антитезой, которую можно назвать внешними сумерками или чистым количеством, *внутриформальным* объектом. На этом основании *можно фактически отождествить тонкую форму с самим процессом познания*, более или менее интенсивного от случая к случаю. Именно такое понимание специфики "дживатмы" лежит в основе сугубо *динамического*, "кинетического" представления о душе, которая есть, согласно учению восточных традиций, не что иное, как *вибрация тонкого мира* той или иной частоты. Чем интенсивней вибрация, тем она более *субъектна* и менее *объектна*, тем ближе она к единой живой форме, растворяющей сумерки инерции онтологической периферии. Если же, напротив, эта интенсивность невелика, волна жизни все более солидаризуется с чистой пассивностью количественной среды, и в конце концов, исчезает вообще, переходя в абсолютный штиль космического ила. Жизнь души, отождествляемая с

дискурсивным познанием ("виджнана"), есть постоянное *различение* между формами и одновременно постоянное отделение индивидуального "я" от "не-я" (т.е. "аханкара" индуистов — функция "дживатмы", постоянно постулирующая принцип индивидуального "я": "ахан" — "я", "кара" — "делающее"). Если способность этого *различения* начинает стираться, индивидуум параллельно с этим объективируется, и в конце концов, его душа теряется в объектном лабиринте ничто. В перспективе рассмотрения души как вибрации жизнь совпадает с разумом, а смерть с неразумностью, что безусловно верно, если, конечно, делать необходимое различие между дневным обычным человеческим мышлением и процессом "тонкого" познания, "виджнаной".

С другой стороны, для всего мира тонких форм теперь уже мир грубых форм является объектом, благодаря его предельной инерциальности. Хотя здесь следует сделать одну чрезвычайно важную оговорку: "внешние сумерки" ("тьма кромешная") как совершенный объект двух миров форм не тождественны просто грубому миру. Сфера чистого объекта в тонком и плотном мирах есть посюстороннее, внутриматериальное отрицание формы, обратное потустороннему отрицанию формы в духовном сверхформальном ангелическом мире буддхи (свар). Поэтому чистое отрицание форм невозможно там, где формы все-таки присутствуют, т.е. в плотном, грубом, телесном мире. Лишь на границе обоих формальных миров, *под ними* расположено нетонкое и неплотное "пространство" чистого объекта, количественная материя, бесконечно тяжелый и бесконечно пустой черный мир внутрибытийного ничто, называемый в иудейской традиции "клиппот", мир "скорлуп". Это необходимо ясно понимать для того, чтобы найти правильное метафизическое отношение к телесному, плотному миру, который, безусловно, предельно инерционен (даже по сравнению с тонким миром) и пассивен, но в той мере, в какой в нем присутствуют *формы* и *динамические процессы*, т.е. движение, он все же несет на себе печать некоторой, хотя и бесконечно малой, субъектности, а значит, и в нем заложены потенции познания. Они представляют собой возможности извлечения из оболочек вещей их сущностного содержания, которое и является той инстанцией, что дает вещам их форму. Освобождение формы вещей из скорлуп материи является задачей разумного существования (в понимании Традиции), где гносеология строго отождествляется с сотериологией,

т.е. познание материального предмета, процесса или явления есть одновременно и их "спасение", их сущностное изъятие из-под материального бремени плоти. Задача познания — в преображении плоти познаваемого.

Теперь, наконец, можно разобрать последний уровень субъект-объектных отношений применительно к плотному миру. Место субъекта здесь занимает то, что индуизм определяет термином "вайшванара", т.е. "всечеловек". Здесь речь идет не о "человеке" как таковом, но о единой парадигме, определяющей все аспекты телесного космоса. Вайшванара — это воплощение Агни, а Агни — это одно из наиболее часто встречающихся имен той формы форм, о которой мы говорили выше. Космический всечеловек — это форма форм плотного мира (бхур), эталон материальной вселенной.

Сущность Вайшванары как субъекта грубой реальности — в его *оживотворенности* и его *разумности*, которые выходят за рамки имманентных условий этого плана реальности. Вообще говоря, Вайшванара — это парадигма жизни и разума в телесном космосе. Материальные законы и структура плотных предметов, циклические ритмы и сами принципы пространства-времени синтезированы в разуме Вайшванары, который называется *вирадж*, космический интеллект. Согласно вираджу устроен механизм материального космоса. Вирадж — это универсальное применение "виджнана" к плотному уровню. Это совокупность знания о грубом мире, предопределившая логику форм и динамики этого мира и вместе с тем позволяющая понять эту логику в любой момент космического времени и в любой точке космического пространства.

Вирадж тождественен полному и совершенному синтезу "манаса" (т.е. сугубо человеческого, дневного разума), который в конкретной человеческой личности, как правило, наличествует лишь фрагментарно. Человек, конечно, не совпадает целиком с Вайшванарой, но должен совпадать. Именно в человеке Вайшванара может проявиться наиболее полно, т.к. человек, в силу своей специфики, не только обладает интенсивной *душой*, что проявляется в его принадлежности к животным, а не к растениям или минералам (чьи души более инерциальны и чьи вибрации намного слабее), но еще и особой способностью, воплощенной в *манасе*, разуме (т.е. в особой частной модификации виджнаны тонкой фор-

мы). Поэтому человек находится в плотном мире в привилегированном положении, являясь наиболее совершенным заместителем внутрителесного субъекта, Вайшванары, по меньшей мере. Однако эта и так уже предельно относительная субъектность человека, как заместителя Вайшванары, к тому же *потенциальна*, т.к. для ее актуализации требуется особое волеизъявление и усилие со стороны человека, а также некоторые дополнительные условия, о которых мы поговорим ниже. Согласно китайской традиции, человек, реализовавший в себе возможности стать субъектом в мире плотных форм, называется "совершенным человеком", стоящим в центре вещей, в недвижимой и непреходящей середине.

Форма форм в физическом мире и ее потенциальные реализаторы, индивидуальные разумные телесные существа, кем бы они ни были — людьми или теми, кого индуизм называет "манава" ("аналогичные человеку, подобные человеку существа") — являются последней модификацией онтологического и космологического субъекта. Хотя жизненные энергии тонкого мира и наполняют весь плотный мир, они слишком пассивны, чтобы представлять пусть даже самую малую степень субъектности, а там, где их интенсивность в порядке исключения превышает норму, мы сталкиваемся с проявлениями "нечеловеческого" разума, спонтанно открывающегося через любое существо трех уровней плотного мира — через "говорящие камни, растения, животные", о которых существуют свидетельства в различных традициях. "Говорение", "речь" есть признак разумности (предельная интенсивность жизни совпадает с самой разумностью). Но эта исключительная разумность никак не свойство плотных существ самих по себе. Напротив, она проявляется благодаря спонтанному или спровоцированному вмешательству *тонких* вибраций в плотный мир, причем ориентированных разумным индивидуумом тонкого плана, полноценным носителем "виджнаны". Однако и это побочное вмешательство обязательно сопряжено с человеком или человекоподобными существами, которые являются либо адресатами подобных "речей из тонкого мира", либо их организаторами, вошедшими в контакт с силами и индивидуумами атмосферы (бхувас).

Итак, мы показали все метафизические возможности субъект-объектных отношений на различных уровнях. Во всем этом следует особенно подчеркнуть внутренний и приоритетный характер субъекта (атмана) и внешний, второстепенный характер объекта (брахмана, в том слу-

чае, если мы говорим о высших онтологических пластах). Объект всегда есть вторичная функция от субъекта, а их реальный контакт неизбежно ведет только к одному — к *познанию* несамостоятельности объекта, к его преображению и превращению в прозрачную пленку перед лицом субъекта. Если говорить в терминах полов, то истинное познание мужчиной женщины (происшедшей из него, как Евва из ребра Адама) должно вести не к порождению женщиной новых существ, а к интеграции женщины в полноту (плерому) мужчины, где видимость ее отдельности рассеется. Однако такая интеграция женского объекта в мужской субъект приводит к порождению новой триадической сущности андрогинного порядка, в которой внешнее более не представляет собой преграду и задачу для сотериологического преображения, но помещается вовнутрь, становясь из скорлупы внутренним зеркалом, освещающим трансцендентные сферы. Прозрачность объекта ставит перед интегрировавшим его субъектом новую проблему, открывает особый внутренний горизонт, который в новом свете представляет гносеологическую драму, бросая вызов андрогину из высших областей.

В христианской метафизике субъект-объектное соотношение нагляднее всего проявляется в симметрии иконописных сюжетов, связанных с Богородицей[38]. Помимо самого известного, классического сюжета "Богоматери с младенцем", являющегося онтологической картой мира в понимании христианина — земная мать объемлет неземного младенца — существует канонический сюжет Успения Богородицы, где сам Христос держит на руках Деву Марию, изображенную в младенческих пеленах. Символизм Успения подчеркивает истинные соотношения между Божественным и тварным (субъектным и объектным) в том мире, где спадают покровы плоти. Но пока они держатся, соотношение между этими полюсами обратны и закреплены в многочисленных версиях икон Богомладенчества. Характерно, что по сравнению с каноническими сюжетами Младенчества, которые получили самое широкое развитие и повсеместное распространение в христианском мире, иконы с сюжетом Успения не идут ни в какое сравнение. Это вполне логично: оставаясь в мире плоти, христианин, естественно, придерживается сотериологической карты-иконы, способной вывести его к Богу. А символизм Успения относится к "будущему веку", т.е. к той реальности, которая следует за окончанием земного, телесного пути. Обратные пропорции

успенской иконы отражают онтологическую карту мира, находящегося за гранью мира форм, и показывают субъект-объектные отношения, свойственные преображенной, спасенной, восстановленной реальности, изъятой из-под гнета земной видимости.

Заметим, что в данном случае успение, смерть как прекращение данности совпадает с *познанием*, аналогично тому, как в высотах метафизики познание трансцендентного бытием проявляется через *небытие*, через превращение бытия в прозрачность. На нижних уровнях онтологии прекращение телесного существования означает начало познания стихии *тонкого* мира, мира подлинной жизни. Окончательное постижение этой стихии, в свою очередь, тождественно *преображению* жизни в *сверхжизнь*, происходящему в мире сверхформального проявления, перевод страстных вибраций тонких форм в неподвижное величие ангельских чинов. Поэтому Богородица после Успения, согласно православному преданию, стала “главой ангелов”. Важно обратить внимание на термин “успение”, т.е. “засыпание”. Смерть в полноценной метафизической картине реальности не есть уничтожение, полное прекращение. По меньшей мере, та смерть, о которой учит и к которой готовит Традиция, смерть в потоке сознания и спасения. Это не отмена наличного, но отмена представления наличного о себе самом как об отдельном, самодостаточном, законченном. Существо лишь засыпает для мира материальных скорлуп и просыпается для мира тонких огненных энергий, оно изымается из сосуда их праха, чтобы быть помещенным в иной онтологический контекст. Самым счастливым оказывается тот, кто “заснув” для плоти пробуждается для духа, заново рождается в лоне Божества. Смерть как успение есть познание и преображение, спасение. Объект в ней не исчезает, но интегрируется в субъект. Точнее, он утрачивает объектность и обретает субъектность. Конечно, иконописный символизм Успения относится только к высшим метафизическим ситуациям, но нечто аналогичное, сходная типологически смена субъект-объектных отношений, происходит в момент смерти каждого существа.

Глава VI
ЗНАНИЕ И ПОСВЯЩЕНИЕ

Показав особую иерархизацию метафизики по диаде субъект-объект, мы специально остановимся теперь на промежуточ ном термине, связывающем эту диаду, на термине "*познание*".

Русское слово "познание", "знание", восходит к очень древнему индоевропейскому корню, сохранившемуся во многих современных языках: санскритское "jna", греческоеэ"γνωσις", германское "kennen", французское "connaitre" и т.д. В самом последнем метафизическом смысле оно обозначает *снятие* двойственности субъект-объект. Этот процесс познания, в сущности, может быть рассмотрен двусторонним образом. С одной стороны, *субъект познает объект*. А с другой стороны, *объект познает субъект*. Индуистская доктрина, как и всякая традиционная гносеология, учит, что истинное *познание* одного другим означает *отождествление* того и другого[39].

На первый взгляд, кажется, что такое отождествление, будучи последним результатом, уравнивает между собой познание субъектом объекта и познание объектом субъекта. Однако, если мы внимательно разберем метафизический статус субъекта и объекта, то увидим, что эти метафизические категории никоим образом не являются *равными*, даже потен-

циально, т.к., представляя, соответственно, внутреннее и внешнее *одного и того же*, они взаимоисключают друг друга. Внутреннее есть то, что является эссенцией, качеством. Внешнее же — это не эссенция (т.е. субстанция) и не качество (т.е. количество). Поэтому отождествление может происходить только *в одном* направлении — в направлении отождествления субъекта с самим собой при отрицании отрицающего его объекта. Иными словами, объект может познать субъект (отождествиться с ним), лишь прекратив быть самим собой, и такое познание будет не наделением объекта как объекта качеством и статусом субъекта, а апофатическим признанием объектом субъекта не-собой, т.е. не-объектом. Итак, объект познает субъект *отрицательно*. Для него такое познание означает смерть.

Субъект познает объект (отождествляется с ним), напротив, *положительно*, он утверждает тождество с самим собой сквозь объект, таким образом, что объект исчезает как объект.

Снятие двойственности субъект-объект в процессе познания, с какой бы стороны мы его ни рассматривали, означает всегда лишь утверждение самотождества *субъекта*, который *никогда объектом* не становится, но всегда становится на его место. Таким образом, познание прямо противоположно возникновению или наличию двойственности и, далее, ее количественному развитию в множество “двойственностей”. Следуя этой логике, познание есть стремление к *иному*, к недвойственности. Хотя мы можем говорить о разных уровнях познания, соответствующих разным уровням субъект-объектных пар, основные типы которых мы разобрали в предыдущей главе, следует признать, что всегда, в том случае, если познание *реально* и отождествление действительно происходит, оно обязательно несет в себе *трансцендентное* измерение, т.к. субъект в метафизике никогда не может и не должен реализоваться как объект, т.е. в этих пределах познание прямо или косвенно всегда связано с чистым преодолением, не имеющим финальной стадии. Иными словами, познание происходит по вертикали, чей верхний конец теряется в трансцендентных регионах, в регионах иного. Всякое конкретное упразднение объекта внутри метафизики ведет к выявлению объектной стороны того, что ранее, на предыдущей стадии познания, выступает как относительный субъект, а значит, познание становится снова необходимым, хотя и на новом, относительно трансцендентном уровне. И

так вплоть до высшей мета-метафизической триады иное-небытие-бытие, где и осуществляется последнее трансцендентное познание, реализация *недвойственности*.

Траектория познания всегда остается открытой сверху. Именно поэтому отмена объектности, будучи совершенной и необратимой на данном конкретном уровне, является, с другой стороны, лишь трансформацией, преображением, успением. В тот момент, когда познающий субъект снимает познаваемый объект как объект (и для всего того уровня, где этот процесс осуществляется,такое снятие является абсолютным и безотзывным), происходит очень тонкое изменение и самого субъекта, который сделав другое, нежели он сам, прозрачным, утрачивает качество гносеологической прозрачности для себя самого, т.е. степень его объектности скачкообразно возрастает. Познанный (умерший, "усопший") объект исчезает как таковой, но проецирует свое сублимированное качество на познавшего, который оказывается теперь в положении крайнего для головокружительной иерархии вертикальных субъект-объектных отношений. И этот сложнейший процесс повторяется в сходной парадигме сквозь все уровни реальности от самых низких до самых высоких. И везде преодолеваемое и снимаемое, интегрированное, испаряясь само, конденсирует и коагулирует то, что стало причиной его снятия.

Именно это обстоятельство, отражающее самую глубинную основу устройства реальности, и заставляет нас утверждать в самых предельных областях метафизики и метаметафизики не просто единство определенного высшего субъекта, высшего познающего, который принципиально все познал и все растворил, но троическую динамическую, недвойственную Божественную Сущность, пребывающую в неизменном изменении, в неподвижном процессе, процессе неснимаемого предвечного познания и сверхвечной любви[40].

В традиционных цивилизациях, где метафизика предопределяла все существование, *знание* логически стояло в центре общественной жизни, определяло и иерархизировало ее. Будучи предложенным всем человеческим существам, это *знание*, естественно, подвергалось риску быть искаженным или неправильно понятым, что, в конце концов, привело бы к его утрате. Чтобы этого избежать в мире Традиции, существовала особая сфера охраны чистоты знания, которая может быть названа сфе-

рой *инициации* [41](русский аналог "посвящение" не совсем точно передает основную идею термина). "Инициация" этимологически означает "*вхождение внутрь*" или "*приступание к чему-то*", т.е. "*ступание вплотную к...*". Инициация — это *эффективное* и действительное прикосновение к стихии *священного знания*, подлинность которого охраняется особой цепью посвященных, т.е., в свою очередь, прошедших инициацию. Знание логически может подразделяться на две области — доступную для всех и необходимую всем (экзотерическое знание) и закрытую, тайную, хранимую от посторонних (эзотерическое знание, основанное на *инициации*). Это разделение не является неизбежным, так как реализация истинного знания всегда и при любых условиях приводит к одним и тем же результатам, к отождествлению с *субъектом*. И было бы неправильно поэтому рассматривать инициатическое знание как нечто *другое*, нежели знание экзотерическое. Там, где есть подлинное знание, оно всегда сущностно *едино*, и лишь его реализация может варьироваться. Инициация является предпосылкой для реализации знания, необходимой предпосылкой, но недостаточной для этой реализации. Для того, чтобы она стала достаточной, необходимо личное волевое и сознательное усилие конкретного человека. Инициатическое знание — это необходимая сторона знания, тогда как экзотерическое знание — его возможная сторона.

Можно представить эти вещи и иным образом. Познание объектом субъекта (в нашем случае, человеком духовного начала) — а именно так всякое традиционное общество видит сущность истинного знания — с неизбежностью ведет к снятию объекта, а значит, к прекращению бытия человека как человека, его становление "надчеловеком". Естественно, учитывая инерцию природы имманентного человечества, трудно ожидать, что всякий его член с готовностью вовлечется в интенсивный процесс самопреодоления и самоотмены, которых требует от него реализация познания субъекта. С другой стороны, вообще без знания человек как образ Вайшванары в земном мире просто не мог бы существовать, т.к. смысла бы в его наличии не было. Из этого компромисса рождается потребность в экзотерическом знании, которое в позитивном случае должно привести человека к инициации, а во всех остальных — к сохранению внешней формы Традиции, способной, тем не менее, стать путем уже для другого, более полноценного, существа.

Характерно, что на греческий язык "инициация" переводится термином "τελετη", дословно, "реализация", "завершение" и "смерть". И это совершенно точно определяет сущность истинного познания, заключающегося в *смерти* объекта, "ветхого человека" и в последующем "втором рождении", о котором говорится в Евангелии: "Истинно, истинно, говорю вам: тот, кто не родится свыше, не сможет войти в царствие небесное".

Каждая инициация, как в ее полных и метафизических, так и в архаических и рудиментарных формах, начинается с "ритуальной смерти" посвящаемого, со "смерти инициатической". Это — фаза предварительного познания, т.е. начального познания объекта как препятствия, как мрака. Чаще всего в этой фазе фигурируют символы ада и демонических сущностей. При этом посвящаемый проходит через критические, почти летальные состояния, подобные подлинному умиранию. Здесь, собственно, происходит пересечение первой границы — границы, отделяющей полное неведение объекта относительно своего основополагающего качества от начального травматического подозрения относительно этой объектности, распознанной как полная онтологическая дисквалификация. Осознание себя объектом есть первый шаг к преодолению объектности. В этом осознании происходит прорыв инерциального экзистенциального течения, и полученная травма, окрашивающая все окружающее в черные тона, становится колыбелью новой личности, болезненной и мучительной в той степени, в которой она разит и выкорчевывает с мясом останки ветхого существования, накрепко слитого с самой сердцевиной обычного человека. Это болезненное отслоение внутри себя объектного начала, которым является в обычном случае весь человек до инициации. Иными словами, это есть самая настоящая смерть, агония, умирание, разложение. Но не столько смерть живого, сколько осознание смерти мертвого, утрата иллюзии ложной жизни.

Когда эта граница пройдена, посвящаемый вступает в область реального познания и, как бы срывая капустные листы, проникает все глубже в смысл символических аспектов инициатического учения, вплоть до предчувствия истинной метафизики, скрытой за оболочками символов. Конечным этапом частной инициации является полное постижение *данного* уровня бытия (на котором находится посвящаемый), а значит, унич-

тожение объектности этого уровня, его "интериоризация", его превращение во внутреннюю модальность. Другими словами, посвященный переводит действительность данного, наличного уровня в возможность, становясь подлинно *всемогущим* в заданных рамках, если, конечно, процесс инициатического познания успешно завершается.

После отождествления с максимумом субъектности данного уровня, начинается следующий этап инициации, где происходит познание нового субъекта, по отношению к которому предыдущий субъект распознается как объект. Естественно, таких трансцендентных операций может быть множество, хотя их число ограничено комбинациями онтологических планов, и за пределом чистого бытия есть только одна инициация — трансцендентная инициация, чьими отражениями являются все частные инициации, воспроизводящие ее типологически.

Финальная фаза любой частной инициации является "рождением свыше", т.е. рождением посвященного как субъекта и его становлением хранителем подлинности самой инициации. Такова логика инициатического пути, конкретные формы которого различны в исторических традициях, но сущность повсюду и всегда строго тождественна, т.к. она заключается в реализации трансцендентного или, иными словами, в утверждении субъекта, который всегда является относительно трансцендентным.

Чтобы лучше пояснить логику инициации, можно привести следующий образ. Субъект, как вертикальная ось, пронизывает множество горизонтальных планов, представляющих множество уровней объектного. Точка пересечения какой-то конкретной плоскости (метафизического уровня или "мира") с осью принадлежит одновременно и оси и этой плоскости. Эта точка является субъектом данной плоскости, но для других точек вертикальной оси она ничем не выделяется и поэтому закономерно рассматривается как объект. Инициация какого-то существа, принадлежащего к горизонтальной плоскости, символически соответствует его перемещению с периферии плана в *центр* (первый этап). Теперь существо принадлежит уже не только плоскости, но и оси. Второй этап инициации заключается в распознании объектности самой оси и перемещении в центр той окружности бесконечно большого радиуса, периферией которой является вертикальная прямая. Символом такой двухэтапной инициации может служить исламское учение о *мирадже*,

чудесном вознесении Мухаммеда вначале в Иерусалим, символический центр земного мира (первый этап), а оттуда на небеса (второй этап).

Перемещение, о котором здесь идет речь, естественно, чисто условно, так как в метафизике не существует "движения" в нашем понимании этого термина. На самом деле, сама точка горизонтального плана никуда не перемещается. Если бы она и переместилась, то она была бы уже *другой* точкой, т.к. в иерархизированном и качественном пространстве позиция каждого из его элементов не случайна и соответствует его внутренней природе. То, что совершает инициацию, это не прежняя точка, а лишь *концентрированное внимание*, которое переносится с одного на другое, с периферии на центр. При этом прежняя точка *остается* на том же самом месте, нисколько не меняясь, и разница между состоянием до посвящения и после посвящения лишь в том, что "до" него точка считала "центром" саму себя, а "после" него, узнав об истинном центре, рассталась с этой иллюзией, став сознательным воплощением "не-центра", а ее "*духовное внимание*" сконцентрировалось отныне на точке, отличной от нее, запредельной по отношению к ней самой. То же самое справедливо и для всех последующих этапов.

Пределом такого инициатического движения является абсолютное самоуничтожение перед ликом абсолютного (fana' li-Lahi — "само-погашение в Боге" или fana' i fana' — "уничтожение уничтожения", согласно суфийской терминологии), посредством которого уничтожается всякая двойственность и утверждается самая высокая степень инициации, инициации в иное.

Что же касается экзотерического знания, то оно представляет модель, по законам которой структурируются все объектные уровни метафизики, кроме "тьмы кромешной", где нет уже никакого знания и где вообще ничего нет, кроме мрака и абсолютного невежества. Внешнее знание управляет бытием как бы без его ведома и согласия, без того, чтобы оно инициатически реализовало бы его внутренние возможности. Планеты и звезды, к примеру, сферичны и совершают круговое движение вокруг разнообразных точек-полюсов (солнца, центра галактики и т.д.), подчиняясь воле этого знания, равно как и люди сообразуют с ним свою этику, эстетику, мораль и даже физиологию, и не подозревая о тайных возможностях "реализации абсолюта", заложенных внутри того, что представляется им "очевидным" и как бы само собой разумеющимся.

Только благодаря реализации субъекта стоит как внутреннее здание метафизики, так и внешнее знание природы. Как только существа теряют инициацию — колесо закона (дхарма, согласно индусской терминологии) слетает со своей оси, и то, что казалось столь прочным, рассыпается, как карточный домик, поскольку по отношению к истинному субъекту вся реальность не что иное, как слишком много о себе возомнившее зеркальное отражение.

Инициация является двухэтапной только в идеальном случае, т.е. когда на первом этапе реализуется полнота чистого бытия, а на втором совершается прыжок в абсолютно иное. На самом деле, в рамках метафизики количество фаз инициации значительно больше, т.к. ее структура является предельно сложной, и между чистым бытием и какой-то из периферийных точек онтологии стоят промежуточные модальности, инициация в которые необходима как предварительное условие конечной реализации чистого бытия. Христианские гностики называли эти модальности "местами", τοποι, и представляли инициацию как знание "тайного имени" того или иного "места". С другой стороны, τοποι рассматривались этими же гностиками как "эоны", т.е. временные циклы. Это сведение пространства и времени в одну категорию, в один онтологический квант соответствует метафизической логике видения каждого онтологического уровня как наличествующего вне пространства и времени или как синтеза пространства и времени, единого эона-места αιων-τοπος. Тайным именем "эона-топоса" считалось название *центральной точки* этой пространственно-временной реальности, изображаемой чаще всего символом *круга*. Имя этого круга было его центром, а периферия, удаленная от центра на *любое* радиальное расстояние (множество объектных комбинаций), собственно *средой* "места", его "субстанцией". Знание "имени места" означало "отождествление с тем, кто это имя носит", т.е. "инициацию в ангельский чин", "ангелореализацию". Собственно, такой последовательной "ангелореализацией" и является вся полная инициация, переводящая посвящаемого из одного плана метафизики в другой.

Можно обобщить разновидности инициации на базе той традиционной картины, которую мы обрисовали выше, основываясь на данных интегрального адвайто-ведантического индуизма. Логика инициации обратна логике проявления, и поэтому следует начать с низшего метафи-

зического и онтологического мира, с мира телесного, мира плотных (или грубых) форм.

Инициация в телесном мире с необходимостью должна быть ориентирована на мир, находящийся над ним и являющийся его непосредственной причиной, т.к. причина в метафизике всегда трансцендентна (пускай и относительно) следствию. Однако такая ориентация не может быть непосредственной, поскольку, если какая-то из точек плотного мира возжаждет инициации в мир тонких форм, она никогда не сможет ее осуществить в действительности, т.к. тонкий мир (бхувас) является принципом *всего* плотного мира и поэтому "трансцендентен" ему во всех его областях. Истинная реализация тонкого мира для сущности, принадлежащей к миру плотных форм, будет означать ее становление принципом *всего* плотного мира, т.е. сущность должна рассматриваться тождественной царскому центру материальной вселенной. Естественно, это было бы абсурдным в случае частной индивидуальности или вещи. Поэтому инициация в тонкий мир происходит не прямо от плотной формы к тонкой, а опосредованно, через принцип всех плотных форм, стоящий в центре грубого мира и как таковой замещающий в нем мир тонкий, являясь мостом в него. Именно его частями являются отдельные элементы телесного космоса, которые для того, чтобы изменить свой онтологический статус, должны вначале интегрироваться в этот принцип, отождествиться с ним.

Принципом материального космоса является в индуизме *Вайшванара*, "всечеловек", тождественный *Адаму Кадмону*, Ветхому Адаму иудейской традиции. Вайшванара — это одно из имен ведического бога *Агни* ("бог огня"), который, в свою очередь, называется, в отличие от других "богов", "*богом на земле*". Однако Агни одновременно является и принципом тонкого мира, бхувас, что точно соответствует опосредующей роли Вайшванары (ипостаси Агни), который внешне есть центр телесного, а внутренне принадлежит к тонкому, невидимому миру.

Таким образом, уже первый этап перехода из мира плотных форм в мир тонких форм предполагает два инициатических этапа — реализацию центра плотного мира, а *через него*, и *только через него*, переход в тонкий мир. Но сам этот центр теснейшим образом сопряжен в инициатических доктринах с темой смерти.

Ведический Агни является образом *Ямы*, "бога" смерти (его аналоги

— Йима-первочеловек в зароастризме и первовеликан Имир в скандинавских сагах, этимологически имена Яма, Йима и Имир тождественны). Нам важно выделить тему *смерти* как условия перехода в тонкий мир, и именно таков один из ликов принципа телесного мира, внутри которого посвящаемый обретает истинную жизнь. Эта инициатическая смерть подчеркивается во всех сакральных традициях, и православная формула "смертию на смерть наступил" как нельзя лучше определяет истинный статус того, кто эту инициацию осуществил. Именно смерть есть указание пути к Вайшванаре, к центру плотного мира, и через аскетическое "умерщвление плоти", т.е. "умерщвление плотной формы" отшельники и святые достигали истинного центра мира — холма, увенчанного спасительным Крестом, на котором был распят Богочеловек.

Вайшванара имеет и другой лик, выражающийся в космической гармонии, ориентирующей материальную вселенную. Именно в логике и гармонии космических законов проявляется центральный субъект плотного мира, *его полюс*. На выявлении гармонии вещей в микрокосме и в макрокосме также основывалась инициация в тонкий мир, поскольку понимание этой гармонии приводило к *обнаружению полюса*, который символизирует в материальном мире его сверхматериальный центр. Такой полюс играет всегда огромную роль в инициации, т.к. именно он определяет ее технику, смысл которой заключается *в ориентации существа* к центру плотного бытия — к сердцу в человеке (микрокосме), к северному полюсу на планете, к солнцу в небе дня и к полярной звезде в небе ночи. Именно символом такого центрального места, такого полюса и является "рай земной" в различных традициях, "острова блаженных", "земля свободная от смерти", т.е. находящаяся по ту сторону смерти, откуда Адам in illo tempora был изгнан пылающим мечом архангела. Но следы этого "потерянного рая" сохраняются и впоследствии, проявляясь в гармонии телесного мира, в структуре которого зашифрован путь к *спасению* через ориентацию на полюс, символ рая. Разновидности сакральных ориентаций всегда имеют этот инициатический смысл и непременно содержат в себе эзотерическое измерение, подчас забытое или не понятое экзотериками.

Итак, первым уровнем инициации является переход в мир тонких форм через инициатическую смерть в центре телесного мира, на *полюсе*. Второй уровень инициации, называемый в индуизме "деваяна" или "путь

богов", заключается в переходе из мира тонких форм (бхувас) в мир сверхформального интеллекта (свар). Здесь снова мы сталкиваемся с двойным действием — 1) отождествлением с центром тонкого мира и 2) выходом за его *верхний предел*. Символом полюса тонкого мира в индуизме является "бог" луны, Сома, и ритуал выпивания напитка с одноименным названием, приготовляемым *из* "бога" Сомы, был эквивалентен обретению *бессмертия*. Здесь речь шла уже не о переходе из мира плотных форм (бхур) в мир жизненных энергий (бхувас), где "инициатическая смерть" освобождала посвященного от мертвенности, присущей самой земле как онтологическому кладбищу, погосту, а о выходе вообще за пределы жизни как таковой, всегда имеющей неизбежным коррелятом смерть. Христианская традиция называет этот переход в мир сверхформального проявления "смертью второй", т.е. смертью, которой подвержены тонкие формы, души. К этой тайне "пути богов" относятся и слова Христа: "*Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее.*"(42). И здесь нет никакого парадокса, т.к. переход в сверхформальный мир означает потерю тонкой формы, т.е. души, и обретение единства с чистым интеллектом. Это потеря души ради спасения того, что является ее тайным центром, внутренним полюсом.

С этой фазой обретения бессмертия связан также символизм "бога" Шивы, убивающего "бога" любви, Каму. Камой (любовью) называется часто мир тонких форм — "сукшма шарира" ("тел наслаждения") или "линга шарира" ("эротических форм"), поэтому выход из этого мира означает прекращение эротических вибраций, достижение неподвижности, осуществление нераздельного брака души и духа. Поэтому Шива называется также "бог"-разрушитель или, точнее, "тот, кто разрушает формы". Но не следует упускать из виду, что переход осуществляется через *центр* данного плана, через его *полюс*, и в этом отношении сам Шива есть форма форм, источник жизни и любви, Шива Натараджа, танцем которого является вся огненная вселенная тонких существ и вибраций — весь мир Агни. Посмотреть на этот танец собираются, согласно индуистским представлениям, все "боги" вселенной.

Но существует и последующая инициация — инициация небесного полюса в чистое бытие. Здесь речь идет о том, что традиция называет *черным солнцем*, т.е. тем, что скрыто за сиянием буддхи на небе сверх-

формального проявления. Это черное солнце (или черный свет) есть центр белого света интеллекта, его трансцендентный исток. Оно может быть уподоблено также его полюсу. Первоинтеллект должен быть инициирован, посвящен в свою принципиальную причину, которая отлична от чистого факта его *наличия*, обусловленного не только чистым бытием, но и очищенной природой, пракрити. Поэтому и буддхи должен совершить акт самопреодоления, который может быть уподоблен достижению Буддой нирваны[(43)], т.е. выхода за пределы проявления и его субстанциального природного принципа.

Но и это не является окончательной инициацией, т.к. последняя трансцендентная инициация осуществляется на уровне чистого бытия, черного солнца, и является апофеозом преодоления, переводя чистое бытие в абсолютно иное, которое есть истинный субъект или сверх-субъект, парам-атман.

В гностической терминологии эти уровни инициации можно представить как познание различных тайных имен священных метафизических модальностей, вплоть до парадоксального имени невыразимого (αρρετος), которое остается закрытым даже для чистого бытия.

Практика инициации предполагает изначально трансцендентно ориентированный импульс, который, будучи достаточно сильным, должен подталкивать посвящаемого к осуществлению всей цепи посвящений, включая саму трансцендентную инициацию в иное. Более того, только трансцендентная ориентация делает возможной реальность посвящения, т.к. субъект, реализуемый в нем, никогда не может быть достигнут как нечто утвердительное и четкое — всякий раз, ускользая от взыскующих его и уводя их к бесконечности абсолюта. Поэтому лишь воля к *преодолению* является содержанием подлинной инициации и подлинного гнозиса, что исключает возможность окончить инициатический процесс в рамках онтологии и даже метафизики, с одной стороны, а с другой стороны, открывает путь даже ничтожным пылинкам предельной периферии низшего материального и грубого мира к истинному стяжанию трансцендентной славы абсолютно иного. Согласно даосам, “дао есть даже в мельчайшей крупице песка”, но, чтобы познать его, эта крупица должна проделать гигантский инициатический путь через всю бездну миров, через бытие и через небытие, к иному, которое и так парадоксальным, апофатическим образом присутствует в ней, в ее сокровенном, внутреннем и непознаваемом “я”. Это путь внутрь.

Глава VII
СИМВОЛИЗМ

Метафизическая логика Традиции определяет сам метод познания, равно как и инициации. Основным и центральным элементом гностической и инициатической практики является "*символ*"(44). "Символ", от греческого "symbolon", этимологически означает "приведение к единству", т.е. "приведение вещи к ее сущности". Можно также сказать, что идея "символа" — это идея трансценденталистского отношения к реальности, которая и в целом и в своих деталях является не самотождеством, а лишь указанием на нечто *иное*, нежели она сама.

Под символом Традиция понимает не некоторый специальный предмет, призванный служить отличительным знаком, но всякую вещь вообще. Однако, несмотря на то, что всякая вещь может служить символом запредельной по отношению к ней реальности, как правило, наиболее употребительными бывают те вещи, которые являются самыми простыми и связанными с идеей *центра, полюса* данного уровня. В принципе, предельно простые символы и символы полюса совпадают, т.к. наиболее простой является *центральная* фигура конкретного метафизического плана, и, наоборот, наиболее центральной — наиболее про-

стая. В этом проявляется основополагающая логика инициации, всегда состоящей из двух этапов: 1) реализация центра данного плана; 2) выход через этот центр в иной план. Также и символ вообще, указуя на *иной*, по отношению к данному, уровень, несет в себе два смысла: 1) обозначает центр и 2) то, что находится *за* ним, с обратной стороны. Иными словами, стараясь описать некую реальность, принадлежащую к более высокому модусу онтологии или метафизики, нельзя миновать обращения к *полярному символизму*, т.к. все выходящее за конкретный уровень реальности соприкасается с иным уровнем через свой центр, сквозь который проходит великая *ось мира*. Итак, оба аспекта любого символа могут быть соотнесены с центральной точкой данного плана и *через нее* с плоскостями иных уровней бытия.

Исходя из этой логики, можно утверждать, что каждый конкретный план реальности есть развернутый символ *его центра, его полюса*. Чем проще качество элементов этого плана, тем ближе они располагаются к полюсу. Это можно увидеть даже в самих природных условиях земных полюсов, где, в отличие от средних широт, царят законы простоты и ясности — белые льды, синее небо и красное солнце, где крайне редки сложные, комбинированные формы и существа, пейзажи и предметы. Следует, однако, всегда учитывать возможную сложность и многоступенчатость самого полярного символизма. Полюс планеты указывает на полюс планетарной системы — солнце, а само солнце указывает на полюс галактики и т.д. При этом важно учитывать, что истинный полюс плотного мира (а именно о нем в данном примере идет речь) не принадлежит, строго говоря, этому миру — равно как и математическая точка, будучи составляющим элементом плоскости, не имеет площади (т.е. качества, определяющего плоскость) или, иными словами, этого полюса нет нигде, он сам принадлежит миру принципа, и все существующие полюса являются лишь символами этого истинного полюса.

Тот же порядок рассуждений применим к иным мирам, т.к. все в онтологии и метафизике является не более чем символом, указующим на абсолютно иное. Так, мир тонких форм (бхувас) есть развернутый символ его центра, который чаще всего в индуизме (да и в других традициях) представляется мировым яйцом или яйцом Брахмы[45]. Это яйцо часто изображается плавающим на поверхности мировых вод, что подчеркивает его фиксированность в мире вибраций и динамики тонких

сил, столь характерных для гуны раджас (гуны среднего мира, бхувас). Можно также сказать, что, если плотный мир (бхур) символизирует пространственный полюс, то тонкий мир (бхувас) — временной полюс, в полном согласии с характеристикой двух гун, лежащих в основе двух нижних миров трибхуваны: тамас (гуна бхур) означает инерцию и неподвижность, а раджас (гуна бхувас) — подвижность и быстроту.

Что же касается полюса времени (т.е. яйца брахмы), то он тождественен точке вечности или тому сакральному "месту", где "боги" вселенной пьют сок сомы, амриту, напиток бессмертия. Это — начало мира неба (свар), т.е. мира, основанного на субстанции гуны *саттва*. Сам мир свар — это сущностно мир вне пространства и вне времени (или других типов длительности). Но именно его символизируют в различных аспектах два низших мира: один — имитируя материально фиксированность духа, другой — психически — его быстроту.

Но и в мире свар есть символизирующее и символизируемое. Символизирующее здесь — это полнота духовного интеллектуального света, заполняющего небо, а символизируемое — это темный свет чистого бытия, полюс неба, которому поклоняются и которого славят небесные сущности: гандхарвы в индуизме, ангелы в христианстве, исламе и иудаизме и т.д.

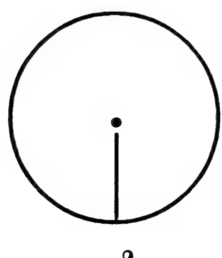
Однако и чистое бытие (сат), будучи первым онтологическим принципом, есть не что иное, как символ, символ чисто трансцендентного, абсолютно иного. Причем здесь зазор между символизируемым и символизирующим метафизически является наибольшим, т.к. между чистым бытием и абсолютно иным, которое оно символизирует, лежит непроходимая, гигантская бездна небытия.

Таким образом, в конечном счете, весь многосложный символизм реальности прямо или косвенно указывает на абсолютно трансцендентное. В принципе, логика символизма может быть сформулирована следующим образом: никакая вещь, включая чистое бытие, не равна сама себе, т.к. она несет в себе, дополнительно к имманентному самотождеству, еще и указание на *иное*, нежели она, причем на просто на количественно другое (но принадлежащее к тому же уровню), но на качественно иное, превосходящее не только саму форму вещи, но и весь уровень ее

онтологической подоплеки, весь бытийный фон, из которого она соткана. Идея символа проявляется в формуле: "вещь = вещь + нечто еще", т.е. в формуле *нетождества реальности самой себе.* Брахманическая традиция Индии выражает это во фразе: "я есть то" (имеется в виду "не-это"), фразе, фундаментальной и принципиальной для всего индуистского мировоззрения, более того, для метафизики в целом. Этот же принцип трансцендентности в христианстве запечатлен в евангельской истине: "Царство мое не от мира сего", а в греческой традиции — в знаменитых словах Пиндара: "Ни сушей, ни морем не сможешь ты найти дорогу к гиперборейцам".

Сфера символов столь же велика, как и вся реальность, однако, будучи лишь развертыванием символизма полюса, она однозначно центростремительна в отличие от реальности, которая в себе несет и центростремительные и центробежные тенденции. В символе реализуется переход от количества к качеству, от множественности к единству, от периферии к центру. Поэтому можно сказать, что, несмотря на всю необъятность возможного символизма в нем наличествует (и определяет его) логика *упрощения* реальности, сведения ее к ее единому полюсу. Это означает, что существуют такие символы, которые являются основополагающими, и именно к ним сводятся и из них проистекают все остальные более сложные и развернутые варианты.

Наиболее фундаментальными и изначальными символами являются символы *центра, периферии и линии* их соединяющей (т.е. луча или отрезка). Метафизически им соответствуют определения: *иное, это и путь* (от этого к иному и от иного к этому). Геометрически — *точка, окружность и радиус.* В сакральной лингвистике: гласные А — V(O) — I. В ряду чисел: 1, 2 и 3 или 0, 2 и 1 (в зависимости от ряда /I/ или /II/). Алхимический символизм определяет их как *серу, ртуть и соль*[46], а индуистская традиция — как Вишну, Брахму и Шиву и т.д.



Геометрическое представление является наиболее наглядным из всех.

В сущности, все фигуры телесного мира состоят из модификаций этих трех составляющих. Однако их значение фундаментально и для всей структуры проявленности в целом.

Точка — основа пространства. Но она не дана сама в себе эмпирически. Ее развитием является континуальность окружности таким образом, что субстанция проявленности *континуальна* и *округла*. (Здесь уместно вспомнить о платоновском представлении вселенской души как сферы). Таким образом, телесное (а также тонкое) бытие дается существам, в нем пребывающим, всегда как *континуальность* и *периферия*, т.к. дисконтинуальность всепорождающей точки делает ее вынесенной за предел, отсутствующей в некотором смысле. Если бы имманентное бытие было *самодостаточным* и *самотождественным* (что является само по себе метафизически абсурдным допущением), его высшим и основным символом был бы круг *без центра*, а его геометрическим содержанием — совокупность самых разнообразных *дуг*. Но поскольку это не так, имманентная периферия континуальной окружности *полагает* в своем истоке нечто *иное*, нежели она сама, т.е. *дисконтинуальную точку полюса*. Но коль скоро эта точка "положена" (пусть идеально или теоретически), возникает совершенно новое геометрическое (и онтологическое) явление: *радиус*, отрезок прямой или луча, отмечающий ориентацию континуальной периферии к этой пред-"положенной" *центральной точке*. Без этого пред-положения о "несуществующем" имманентным образом центре *прямая* или *радиус* просто не могут появиться. С другой стороны, радиус, проведенный от центра на какое-то расстояние, образует другую точку, вращение которой вокруг полюса, порождает саму окружность.

Мы можем рассмотреть геометрический символизм *точки*, *окружности* и *радиуса* как со стороны периферии (радиус возникает из потребности окружности в центре), так и стороны центра (радиус возникает как инструмент центра для создания периферии). Таким образом эти *три фигуры* — точка, окружность и луч (радиус) — фактически заключают в себе архетип всякого онтологического явления как наличного, так и принципиального. В мире непроявленных принципов мы можем соотнести символ окружности (вместе с центром и радиусом) с самим чистым бытием или, точнее, с его изначальной троичностью — сат-читананда. Здесь сат (само бытие) — это центр, чит (мысль) — радиус, а ананда (красота) — окружность.

В пракрити эти три символа соответствуют трем гунам: саттва — точка, раджас — прямая, тамас — окружность. В мире свар: *точка* — содержание буддхи (интеллекта), *радиус* — сам буддхи, *окружность* — совокупность интеллектуальных потенций (или "верхние воды" Библии). В мире бхувас: точка — яйцо Брахмы, луч (радиус) — дживатма или живая душа (живое "я"), а окружность — *прана*, энергия, являющаяся субстанцией тонкого мира. И, наконец, в мире бхур точка — это полюс , Вайшванара; радиус — тела или плотные формы (индивидуумы трех царств, "минерального", "растительного" и "животного", как называла их герметическая традиция), а окружность — материя телесного мира, количественная материя, materia signatae quantitae.

К этим трем принципиальным элементам всякого символизма можно *свести* всю совокупность возможных комбинаций — *фигура круга с центром и радиусом или диаметром* (как геометрическое выражение этой идеи) является самым универсальным и самым изначальным из символов. Все, связанное с прямой линией (радиус), таким образом, в символическом комплексе, приобретает характер *связи, срединности, соединения*. Все, связанное с кривой, напротив, символизирует удаленность от принципа, отъединенность, дальность. Что же касается точки, то чаще всего она не выступает в символизме самостоятельно и как бы скрывается за символом прямого *луча*, противостоящего кривой периферии. И это совершенно логично, т.к. полюс всегда трансцендентен и проявляется только косвенно, через нечто отличное от себя самого. В этой перспективе можно сказать, что в рамках проявленного бытия (трибхуваны) точке соответствует небо, сверхформальная манифестация (в буддистской доктрине это называется "арупа-лока", "бесформенный мир", что подчеркивает *отсутствие* формы — подобно тому, как точка полюса отсутствует в плоскости); радиус — атмосфере (бхувас), а окружность — земле (бхур). Здесь промежуточный мир соотносится с линией радиуса, который служит мостом между небом и землей. Промежуточный характер символа радиуса проявляется еще и в том, что взятый отдельно, он представляет собой отрезок прямой | или — , т.е. часть линии, ограниченной *с двух* сторон:один конец соответствует центру, другой — периферии. Итак, окружность ○, радиус | и . точка описывают полноту метафизических возможностей на геометрическом уровне.

Следует заметить, однако, что, строго говоря, эти элементы действи-

тельно применимы лишь к описанию двух низших миров, бхувас и бхур, тогда как в интеллектуальном мире и в области непроявленных принципов мы можем говорить лишь об аналогии, и особенно по той причине, что периферия в этих высших метафизических регионах никогда не действительна, а это означает, что точнее всего было бы представить "фигуры" этих сфер как *точки*, содержащие в себе окружность и радиус лишь как возможность. Хотя, естественно, эти точки — чистого бытия, принципиальной природы и первоинтеллекта — качественно настолько различаются между собой, что онтологическое "расстояние", отделяющее их друг от друга, намного превышает "длину" символического радиуса какой угодно внутрионтологической окружности. Кроме того, фигура окружности, точки и радиуса — это форма даже в сверхгеометрическом смысле, поэтому она может быть применима лишь к миру форм (т.е. к атмосфере и земле, бхувас и бхур). И более того, эта форма тождественна самой *форме форм*, принципу всего формального проявления. И тем не менее, мы можем говорить, отталкиваясь от этого символизма, и о высших сверхформальных уровнях, при том условии, что мы отдаем себе отчет в ограниченности такого уподобления, в его "аналогии". Поэтому там, где ниже речь пойдет о перспективе "внутрипериферийной", свойственной взгляду, ограниченному только областью одной окружности, следует относить это, в первую очередь, именно к двум низшим мирам трибхуваны, где иллюзия отдельности периферии действительно может (и должна наличествовать), коль скоро радиальное расстояние здесь не только принципиально и потенциально, но и действительно.

Первым усложнением изначального символического комплекса будет рассмотрение отрезка центр-периферия в удвоенном виде, т.е. как диаметра. Фигура, полученная таким образом, ничего не меняя в *качестве* и *форме* элементов, тем не менее, дает нам новый образ — ⦶ (или ⦶), несущий в себе дополнительные оттенки. Здесь мы уже имеем дело не только с чисто метафизическими категориями — *центр, периферия и связь между ними*, взятыми одновременно и принципиально, но с их *развитием*, т.к. в новом символе уже намечены не 1, а 2 точки периферии (окружности), причем противоположные относительно центра. Это означает, что мы переходим от рассмотрения обязательного и прямого соотношения *любой* точки окружности с ее полюсом, к особой окружно-

сти, на которой выделены *две разные* точки, находящиеся друг с другом в отношениях противопоставленности. Этот символ ⦶ или ⦶ может быть рассмотрен как развертывание идеи порождения центром периферии и возврата периферии к центру: в таком случае одна половина диаметра будет означать порождение, а вторая — возврат, при том, что полуокружности, полученные посредством диаметра из единой окружности, отождествятся с самим процессом *развития. Развитие* здесь представляется в виде полуокружностей (и), поскольку оно никогда не является строго говоря *замкнутым,* т.е. бесконечным. Его конец и его начало никогда не совпадают друг с другом. Это можно описать символически как результат воздействия радиуса на псевдозамкнутость окружности: радиус как бы размыкает окружность, делает из нее дугу — (или), утверждая самим фактом своего наличия верховенство центра. Иными словами, знак ⦶ или ⦶ есть удвоение знака ◗ или ◗, т.е. символа возникновения периферии из центра ↷ (начало и продолжение) и нового поглощения центром периферии ↶ (↷ + ↶ = ◗). Здесь следует особенно подчеркнуть, что окружность в реальности не только не замкнута, но точки ее начала и конца *противоположны* в рамках периода развития. Этому соответствует векторная *разнонаправленность* двух половин диаметра в нашем символе, т.е. противоположность радиуса "порождения" и радиуса "возврата" (↑ или ↑). Точка окружности, находящаяся на конце радиуса порождения, *качественно* наиболее "близка" к точке центра — она является ее "образом и подобием". И напротив, точка окружности, лежащая на конце радиуса "возврата", *качественно* наиболее "далека" от точки центра, т.к. развитие, рассматриваемое само по себе и без прямой корреляции с полюсом (т.е. развитие "автономное", не совпадающее ни с "порождением" истоком, ни с "возвратом" к истоку), имеет только одну перспективу — перспективу *упадка, деградации и инволюции,* которые возрастают по мере удаления периферии уже не от центра, но от точки периферии, непосредственно "порожденной" центром, т.е. от *верхней* точки окружности на пересечении ее с диаметром.

Такая форма символа не случайно предполагает удвоение полуокружности (◖◗, ◖ + ◗ = ⦶). Дело в том, что всякое развитие, с метафизической точки зрения, *относительно,* и поэтому, несмотря на необходимость рассматривать его *как упадок,* в перспективе, свойственной самой периферии, в этом же развитии должно наличествовать и нечто, ком-

пенсирующее, уравновешивающее деградационный характер процесса. Так, вторая половина окружности, разделенной диаметром или , должна символизировать тождественное развитие периферии, только взятое в *противоположном* направлении. Если в первой половине верхний радиус был радиусом "порождения" и "нижний" — возврата, то во второй полуокружности перспектива переворачивается, и радиус "возврата" переходит в радиус "порождения" и наоборот. Этот параллелизм метафизически необходим, т.к. на перспективу "внутрипериферийную" всегда накладывается перспектива "полярная", образуя тот комплекс сочетания континуального (непрерывного) — чистая периферия — и дисконтинуального (прерывного) — свойство полюса, который характеризует большинство метафизических и *все* онтологические уровни.

Континуальное — это имманентное, взятое в самом себе, вне какой-либо связи с трансцендентным истоком. Поэтому наиболее абсолютной непрерывностью в рамках онтологии обладает пракрити, природа. Это подчеркнуто и в самом термине "гуна", характеризующем эту универсальную природу, т.к. санскритское "гуна" дословно означает "натяжение", и иногда Веданта рассматривает все три мира трибхуваны (универсальной проявленности) как *три* степени натяжения одной и той же нити или ткани : тамас (и мир бхур) — предельно тугое натяжение, раджас (мир бхувас) — ослабленное натяжение, и, наконец, саттва (мир свар) — полное отсутствие инерциального сопротивления субстанции, незакрепленная и ничем не связанная нить (к этому, кстати, относится и евангельское высказывание — "Дух Божий веет, где хочет"). Но во всем этом важно подчеркнуть *непрерывность* трех миров по отношению друг к другу, что и делает возможным их претворение один в другой (конверсию), о которой Пураны говорят: "И превратил творец тамас в раджас, а раджас в саттву"[47]. Мы можем охарактеризовать природную непрерывность как свойство "внутрипериферийной" перспективы, т.к. природа-пракрити и есть в онтологии периферия по преимуществу. Это свойство континуальности особенно детально подчеркивалось египетской, а позднее герметической традицией, основывавшей на нем фундаментальные практики внутриприродных превращений — трансубстанциаций. Не даром основная задача алхимии формулируется следующим образом: "Сделать фиксированное летучим, а летучее фиксированным", т.е. за счет периферийной гомогенности природы превратить "худшее в лучшее", "свинец в золото" и т.д.

С другой стороны, прерывность — это свойство центра, точки. Именно благодаря ей в онтологии утверждается превосходство трансцендентного. Прерывность показывает несамодостаточность проявленного, его ограниченность. Она *негативным образом* открывает иное по отношению к данному, т.к. в этой прерывности, в разрыве однородного плана выявляется влияние качественно потустороннего. Поэтому дисконтинуальность есть отражение полярной перспективы, т.е. сугубо метафизической и не периферийной. Если “natura non facet saltus” сама по себе, как говорили схоласты, то под влиянием своего трансцендентного истока она вынуждена “facere saltus volens nolens”. И поэтому в реальности окружность никогда не замыкается сама на себя, а переходит в некоторой точке в типологически подобную, но не тождественную ей окружность, образуя пространственную спираль, чья плоскостная проекция может породить впечатление *замкнутости.* Эта идея необходимой прерывности онтологических уровней, свойственной им в силу “трансцендентного влияния”, а не сама по себе, ясно выражена в таком варианте нашего символа ⦶ (или ⦶) : ⦶ (или ⦶). Здесь особенно подчеркивается идея *разрыва,* наличествующего между последней точкой деградировавшей периферии и лучом “возврата”, служащего одновременно лучом нового “порождения”. Эта прерывность подчеркивает, что сущность возврата периферии к центру состоит в ее полном прекращении быть периферией, т.е. в ее снятии.

Таким образом, в нашем символе ⦶ , ⦶ или в его варианте ⦶ — ⦶ синтезированы идеи всякого *развития* как полярного, так и периферийного, что делает этот символ одним из наиболее фундаментальных в Традиции.

Постепенно простота и этого символа усложняется. Возможность расположить его вертикально и горизонтально порождает два знака ⦶ и ⊖, наложение которых друг на друга ⦶ + ⊖ = ⊕ дает так называемый “кельтский крест”. Далее мы можем продолжать усложнять эту фигуру, вращая “кельтский крест” вокруг его центра, ✺ , ❃ и т.д. Но можем, напротив, брать отдельные его элементы в различных сочетаниях ┼ без ◯, или ⊖ , или ┬ , или ├ и далее ♀, ♁, ┌ , ☿, ∪ и т.д. В принципе, и количественное усложнение и дробление на составляющие элементы — это два параллельных и однородных действия, не противоположных, а, напротив, взаимосвязанных и одинаковым образом уводящих от изначальной метафизической простоты и единства первосимвола.

Из этих усложненных элементов складываются все существующие предметы, а наиболее парадигматические их комбинации составляют то, что индуизм называет "янтра", "священная идеограмма", одной из наиболее известных форм которой является традиционный алфавит и способ написания цифр.

Традиционное сознание видит символы повсюду: солнце — круг, ствол дерева — радиус, свод неба — разомкнутая дуга, полярная звезда — точка и т.д В некотором смысле, это сознание "читает" природу как священную книгу, буквы-символы которой, однако, надо вырвать из мрака и хаоса материальных усложненных оболочек, затемняющих их абсолютную ясность и иероглифичность[48].

Но символическое отношение распространяется и на другие сферы, нежели сфера зрительных образов. Та же логика характерна и для звукового символизма, а также для символизма запаха, вкуса, ощущения и т.д. Все частные модальности восприятия являются лишь спецификациями единства формы восприятия — *манаса*, для плотного мира, *виджнаны* — для тонкого, *буддхи* — для небесного мира причин и т.д. И это происхождение всех видов символизма из единого истока, полюса также является *символом*, но уже символом метафизическим — *универсальной гармонией*, которая символизирует собой абсолютное совершенство иного, запредельного принципа.

Глава VII
КРЕСТ И СЛОГ "ОМ" В ТРИБХУВАНЕ

Для того, что полнее показать универсальность первосимвола, о котором речь шла выше, разберем несколько его форм, составляющих наиболее изначальные иероглифы Традиции.

В самом строгом смысле символ ⊕ или "кельтский крест"[49] как развитие символа ⊙ следует соотнести со средним миром (бхувас), в котором наличествуют и периферийные и полярные элементы в более или менее равновесном состоянии, тогда как в двух других мирах преобладает либо полярность (свар), либо периферийность (бхур). Эта идея позволяет нам понять содержание многих священных текстов, в которых речь идет обо всем, связанном с колесами и близкими им образами — колесницами, дисками, кругами, лабиринтами и т.д. Как правило, они относятся именно к среднему, тонкому миру и описывают его различные аспекты. Часто сюжеты колеса (⊕) связаны также с темой огня, огненности — колесница Агни, огненная колесница пророка Илии и т.д., что прекрасно согласуется с определением тонкого мира как огненного, светового, как состояния "теджаса", согласно йогической теории, "огненного состояния". Отсюда связь созвездия Большой Медведицы (часто называемой "колесницей" в древних астрономических традициях) с огненным началом в египетской, а позднее герметической астро-

логии. Кроме того, существует тесная связь между этим тонким уровнем и самой *жизнью*: яйцо Брахмы — центр колеса — называется также "дживагана", т.е. "жизненный синтез", т.к., согласно индуистской традиции, там сосредоточиваются зародыши ("пинда") индивидуальных жизней, индивидуальных душ, а само яйцо Брахмы часто носит имя золотого зародыша ("хиранья гарбха"). Здесь можно вспомнить и форму иудейского эзотеризма, называемого *меркаба-гнозис*, т.е., дословно, "гнозис колесницы", а также мир *колес* (офаним) из видения Иезекииля, а кроме того, малую и большую колесницу (хинаяна и махаяна) буддистского учения. Все эти сюжеты логически связаны между собой, и к ним же следует отнести тематику "восхождения на небеса в теле", которая также является ярким образом всепобеждающей огненной жизни в царстве атмосферы. Библейский Енох, о котором говорится, что "Бог взял его", прожил 365 лет на земле, тогда как Брахма в индуистском мифе сидел внутри яйца 365 дней. И тот и другой сюжет имеет прямое отношение к нашему символу круга или колеса, в данном случае отождествляемому с полнотой всего года или всего цикла, т.е. с полнотой всей жизни, всегда превосходящей любую из своих частей. В герметическом символизме знак ⊕ относится к растительному "царству" — *среднему* между минеральным и животным, и его *зеленый цвет* есть цвет жизни по преимуществу. И сама герметическая традиция, в основном исследующая именно средний мир (атмосферу), считает своей центральной священной заповедью "Изумрудную Скрижаль" Гермеса Трисмегиста, а цвет изумруда *зеленый*. Сам Гермес как греческий "бог"-посланник также соотносится со *средним* миром, расположенным между землей людей и небом "богов"; поэтому Гермес носит имя "Психопомп", т.е. "водитель душ".

Итак, символ ⊕ более всего характеризует средний мир. В этом случае мы можем представить мир неба (свар) как "свободный" (пускай и относительно) от периферии, т.е. как крест + . Четыре луча, скрещиваясь, намечают точку центра, полюс, а периферия, к которой тянутся лучи, здесь отсутствуют. Этот знак креста может называться в традиции также "4 реки рая". На этом фундаментальном символе креста основываются многие догматические и ритуальные принципы христианской традиции, и сам этот символ стал священным синонимом христианства — синтезом учения об истинном бессмертии через *Слово* Божье. Символизм креста в христианстве очень развит. Крест, на котором был распят Спаситель, отождествляется с новым обретением Древа Жизни,

параллельно тому, как Голгофа для христиан есть новообретенный рай. Там, где христианство сохранило свое метафизическое измерение (т.е. в Православии и в некоторых иных восточных церквях), наличествует, как правило, развитое, сверхисторическое и сотериологическое учение о кресте, резко контрастирующее с католической антиметафизической редукцией этого центрального христианского символа к историческому орудию позорной казни и к моралистически понятой аллегории страдания.

В индуистской традиции мир свар — это "местопребывание" буддхи (первоинтеллекта).

С другой стороны, нижний мир, мир земли по отношению к атмосфере должен, напротив, подчеркивать свою периферийность и удаленность от полюса. Можно отразить это в символе ○ без центра. И действительно, древние традиции всегда представляли землю в виде круга или блюда, окруженного со всех сторон водой океана. Но чаще всего встречается иное развитие символа ⊕ для обозначения нижнего мира. Максимальная "удаленность" от полюса может быть символически представлена как "*уменьшение кривизны окружности, стремящейся стать прямой*", т.к. чем больше радиальное расстояние, тем меньше кривизна. Графически можно представить это так. — Символ ⊕ равнозначен символу ⊕ , где подчеркивается "сезонное" деление периферии, аналогичное делению годового цикла. Выпрямление окружности при символическом увеличении длины радиуса тогда может быть изображено как ╪ или ⊞ . Так решается герметическая проблема "квадратуры круга", т.е. перехода тонкого мира (круга) к плотному, чьим наиболее распространенным символом является как раз квадрат □ или ⊞ . Можно сказать, что квадрат есть символ периферии по преимуществу и поэтому один из наиболее древних и универсальных иероглифов, обозначающих *землю*, мать-землю. Если внутри квадрата □ наличествует *крест* или эквивалентный символ полюса ⊞, то эта земля может быть отождествлена с "земным раем", в отличие от "небесного рая" или "царства небесного", символизируемого простым крестом + . Если же квадрат берется сам по себе, то он относится к "совершенной периферии" и в этом случае обозначает "материю" или "субстанцию", т.е. "нижние воды", еще не получившие никакой формы. Характерно, что древнейшие иероглифы, в частности, шумерские, воду или мировой океан обозначают именно знаком □, но также и ≋ . При этом звучание этих слов чаще всего содержит

основную согласную “м”, звук, с которым у большинства народов земли начинается слово “мать”. В древнееврейском алфавите буква “м” так и пишется ם, а латинское и греческое (m или μ) происходит от древнейшего иероглифа воды, т.е. ∼∼. Важно также обратить внимание на саму идею прямой линии как максимальной периферии, и при этом прямая видится “бесконечной”, а точнее, неопределенно длинной. Такая периферийная прямая преимущественно *горизонтальна.* Прямая радиуса, напротив, *ограничена* (она, как правило, отрезок) и всегда вертикальна, по меньшей мере, относительно периферии. Отсюда частный и земной смысл символа креста (в отличие от небесного и универсального), представляющего *пересечение* горизонтальной периферии с вертикальным радиусом.

Итак, мы можем распределить наши производные символы по трем мирам: свар = ┼, бхувас = ⊕, бхур = ⊞ или □, или ○, или ≋. Рассмотрение символических комплексов, связанных с этими фундаментальными представлениями, позволит лучше понять различные аспекты традиционных учений, а также логику формирования священных алфавитов древности.

Теперь обратимся к священному в индуизме слогу “ом”(50), в котором, по утверждению Брахман, содержится синтез космического знания, “шифр” всей трибхуваны. Это слово состоит из трех букв AVM, и было бы вполне естественно, чтобы каждая из них соотносилась с одним из миров. Это соотношение таково: A-бхур, U-бхувас, а M-свар. В такой расшифровке этого символа мы начинаем с периферии и движемся к центру. Иными словами, такой порядок соответствует *инициации,* возврату к истоку, к полюсу. Этому представлению соответствуют и графические элементы написания слова om ॐ. Горизонтальная черта (—)— это мир земли, периферии. Тройная спираль “колеса” — мир атмосферы (3), где развернутое в мире бхур бытие сворачивается к своему центру. И наконец, точка (.) обозначает мир свар — мир первоинтеллекта.

Такая инициатическая логика звуков A-U-M в слоге om отличается от триады гласных A-U-I, о которой мы говорили как об изначальной тройственности, т.к. в триаде A-U-I A — соответствует точке (центру), U (или O) — периферии (окружности), а I — радиусу или среднему миру. В этой триаде подчеркивается логика проявления, и первая гласная A соотносится с принципом, от которого постепенно удаляется бытие, а не с пределом этого удаления, являющимся “первым” (A), т.е. наиболее

имманентным, наиболее близким к тому, что ищет возврата к истоку, как это происходит в инициатическом символе om. Этому соответствует и сама механика произнесения этого слога, представляющего собой "*вдыхание*", вбирание внутрь воздуха при произношении, что соотносится с *углублением* в принцип, с возвратом от проявления к непроявленности.

В иероглифе om ॐ важно также графическое отражение нахождения мира бхувас под чертой мира бхур, хотя онтологически очевидно, что именно бхувас, являющийся непосредственным принципом мира бхур, обладает совершенным превосходством по отношению к бхур и должен был бы стоять *над* ним. Такое иероглифическое изображение, тем не менее, не является ни случайным, ни искаженным, т.к. во многих традициях мы находим аналогичное расположение посмертного мира — мира перевоплощенных душ *под* землей, т.е. *ниже* горизонтальной плоскости. К этому относится и такое характерное выражение, как "погрузиться в Меркабу", "утонуть в Меркабе" в иудейском гнозисе, описывающее состояние инициатического погружения в тонкий мир. Здесь не следует видеть ничего "инфернального", адского в прямом смысле этого слова, т.к. речь идет о *скрытости, невидимости* тонкого мира[51], который расположен за завесой материального и плотного, спрятан *за* ней. В этом случае расположение мира мертвых *внизу, под* землей также указывает на "*внутренность*" тонкого мира, на его расположение в глубинах материально проявленных существ, внутри их сердец. Поэтому спуститься в мир мертвых, под землю, инициатически означает погрузиться *во внутренние сферы*, вглубь души, которая скрыта в обыденности под множеством внешних и плотных личин, скорлуп. С этим сюжетом связаны также многочисленные предания о *подземных городах*, где живут бессмертные[52].

Слог om или aum может быть рассмотрен и с точки зрения проявления. В этом случае звук A будет соответствовать небу или центру (точке), звук U — промежуточному, среднему миру (спирали), а звук M — плотному миру, периферии (горизонтальной линии). Этот обратный порядок сопоставления элементов слога om с тремя мирами во многих отношениях соответствует словам Христа в "Откровении Св. Иоанна Богослова": "Азъ есмь Альфа и Омега, начало и конец". Греческая альфа A означает начало (как и A в слоге AUM), а омега Ω — конец. Здесь важно

проследить связь между двумя последними составляющими слога om (U и M) и названием греческой буквы Ω — “o-mega”. Лингвистически между гласными звуками U и O существует фонетическая близость; в некоторых языках, в частности, в арабском, эти два звука вообще не различаются. Таким образом UM = OM, и можно сказать, что в паре альфа и омега, во втором члене может содержаться сразу две символические концепции. Это подтверждается еще и тем, что звук M в санскрите — это не столько самостоятельный согласный, сколько “нозализация гласного”, а, следовательно, его иногда можно рассматривать как *продолжение* предыдущего звука или его *завершение*. Сюда же следует добавить и явный графический параллелизм между тройной спиралью среднего мира в иероглифе om ॐ и двойной спиралью прописной греческой ω омеги, тогда как заглавная омега Ω по форме, напротив, близка к еврейском букве “мем” ם. В данном случае еврейская “мем” есть иероглифический аналог горизонтальной черты (как мы показали выше), а значит, в своей сущности омега (или конец) в христианской формуле может быть рассмотрена как символический аналог двух нижних миров — земли и атмосферы, представленных в одном из возможных толкований сакрального для индусов слога om как две последние буквы и соответствующие им символически элементы графического написания ॐ и —.

Теперь мы можем сопоставить развитие символа “кельтского креста” в трибхуване с соответствующим развитием символа om.

Миры	крест	ом	по логике проявления
Небо (свар)	+	•	**A**
Атмосфера (бхувас)	⊕	ॐ	**U**
Земля (бхур)	□ ○ ☩ ⊞ — ≋	—	**M**

Надо помнить, однако, что, согласно логике инициации, соответствие звуков в слоге AUM будет обратным.

Таким образом мы получили ряд символов, которые являются фун-

даментальными для многих священных традиций, и из которых прямо или косвенно развились целые инициатические учения с особой структурой ритуалов, практик, текстов и сопровождающих мифов и легенд.

Глава IX
КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ

Символ окружности, радиуса и центра, который мы определили как центральный по отношению ко всему традиционному символическому комплексу, может быть применен и к довольно узкой области метафизики, каковой является область *циклов проявления*[53]. Циклы сами по себе относятся исключительно к двум низшим мирам проявленности, подверженным в той или иной степени модусу *длительности*. В высших же сферах, начиная с духовного "причинного" неба (свар), о цикле в полном смысле слова речи идти не может, т.к. область периферии (в рамках которой только и возможно всерьез говорить о циклах) там полностью лишена иллюзии самостоятельности, и поэтому всякое развитие осуществляется только в метафизических терминах: появление — исчезновение, без какого бы то ни было промежуточного содержания, составляющегося, собственно говоря, сущность *цикла*.

Цикл, в самом общем смысле, это особая форма развития или перевода возможного в действительное, проходящего в рамках длительности, т.е. последовательно и непрерывно. Циклом можно назвать, вновь возвращаясь к символу круга, внутрипериферийную перспективу суще-

ствования тех онтологических модальностей, где символическое "расстояние" между полюсом окружности и самой окружностью достаточно "велико" для того, чтобы эта окружность могла бы рассматривать себя саму как нечто *отдельное*. Таково качество онтологических планов бхур и бхувас. Следовательно, цикличность есть качество, характеризующее эти планы с сущностной стороны.

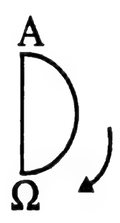
Мы показали в предыдущей главе метафизический смысл символов ⨀ ⦶ ⦶ ⦶, во многом предвосхитив проблематику цикличности. Здесь очень важно обратить внимание на двоякое представление о цикле — с одной стороны, как о континуальной (непрерывной) форме развития ⦶, ⦶, а с другой стороны, как о дисконтинуальной (прерывной) ⦶ и ⦶. В этом отношении можно сказать, что циклы непрерывны по отношению друг к другу в рамках единого общего цикла. Но сам этот общий цикл прерывен, т.к. *конечен*, а следовательно, его сущностная прерывность должна как-то отражаться и на внутренних циклах. Так оно и происходит в действительности, коль скоро каждый цикл имеет *конец*, после которого *без перерыва* начинается новый цикл, подобный предыдущему, но не тождественный с ним.

Итак, цикл можно рассматривать как нечто непрерывное, и в этом случае мы должны представлять его не как окружность, а как незамкнутую *спираль*. Но, одновременно, он есть и нечто прерывное, и тогда нам следует отмечать точку его начала и конца. Наложение друг на друга этих двух представлений в простой фигуре окружности ◯ может быть рассмотрено и с одной и с другой точек зрения, при том условии, конечно, что мы ни на мгновение не упустим из виду, что здесь речь идет о непрерывности аналогичных проекций, чья "тень" скрывает от нас точку разрыва. Эта точка разрыва, тем не менее, часто выделяется в традиционных символах круга, что особенно очевидно в образе "*оуробороса*" — змея, кусающего свой хвост.

Здесь место смыкания хвоста со змеиной пастью отмечает и непрерывность и прерывность, т.к. несмотря на то, что Змей *кусает* свой хвост, он *может его выпустить*, а значит, прерывность наличествует здесь в потенции.

Кроме того, следует иметь в виду две принципиальные возможности рассмотрения символа цикла. Помимо всей окружности целиком, цикл может быть обозначен и ее половиной, полуокружностью, причем оба

взгляда могут относиться к одному и тому же циклу, рассматриваемому с двух разных точек зрения. Этот циклический символизм в древнейших пластах Традиции чаще всего представлялся в виде образов *солнца* (⊙ — полная окружность) и *месяца* (◖ — полуокружность). И неслучайно, на сочетании солнечного и лунного циклов построено большинство исторических календарей. При этом характерно, что внутреннее деление года — месяц — и по названию и по смыслу (лунный цикл) соответствует циклу, совпадение начала и конца которого далеко не так "очевидно", как в случае с "солнечным годом", где сезоны повторяются с поразительной наглядностью.



Лунный цикл, месяц, показывает *несовпадение* начала цикла с концом, точки A и Ω подчеркнуто не совпадают, хотя, в то же время, цикл здесь реализуется полностью — и в ритме освещенности луны, и в морских приливах и отливах, и в других более тонких явлениях. Солнечный же цикл, т.е. год, напротив, отражает замкнутость, ○ , которая, тем не менее, не является полным повторением, т.к. помимо схожести сезонных явлений, в них всегда происходят от года к году количественные и качественные изменения.

Заметим, что цикличность характерна не только для плотного мира, о явлениях которого до сих пор шла речь, но и для тонкого психического мира. Более того, несмотря на то, что в тонком мире нет такой вещи, как *время*, свойственное лишь плотному уровню, там есть все же *длительность* и более того, так как там нет пространства и, вообще, *никакого его* аналога, то можно утверждать, что *длительность* есть преимущественный модус существования всего тонкого мира, его внутреннее качество. Длительность без пространства или его аналогов, лучше всего определить как *вибрацию* или *ритм*, и именно так чаще всего представляют атмосферу (бхувас) традиционные учения (мир *вибраций*, *энергий*,

сил). В некотором смысле можно сказать, что длительность тонкого мира есть принцип земного времени, его качественное содержание, его скрытая сущность. Поэтому циклическое развитие плотного мира следует рассматривать как форму проявления тонкого мира в плотном, как сущность жизни плотного мира, как его *жизнь*, его *одушевленность*. Иными словами, самое глубинное качество циклического процесса плотного мира составляет наиболее поверхностную оболочку в мире тонком. Традиция определяет эту идею в символическом представлении всей совокупности земного цикла как некоей тонкой сущности (*эона)*, которая, будучи *эссенцией* для материального, тем не менее, является *субстанцией* для психического. На этом основании традиционные литургические циклы представляются формой бытия неизменного и постоянного вневременного существа, существа-года, "бога"-времени, существа-длительности, чей центр, тем не менее, лежит еще глубже, совпадая не с самой длительностью, а с ее истоком, находящимся *вне* циклов вообще, в точке сферхформального интеллекта.

Рассмотрим теперь циклические представления индуистской традиции, наиболее подробно разбирающей эту проблему применительно к священной истории. Максимальной формой существования одного и того же сектора плотного мира, т.е. одного цикла данной космической области, индуизм считает *кальпу*. Это слово означает *порядок. Порядок* возникает из тонкого мира и поглощается им после завершения развития. Сама кальпа может быть представлена как единый организм Вайшванары, но чаще всего она символизируется образом *Праджапати* (дословно, санскритское "господин, *породивший все*" или "господин-прародитель"), парадигмой космоса. Символом кальпы является окружность, колесо или черепаший панцирь (Праджапати часто выступает в виде черепахи). Но с другой стороны, кальпа отождествляется и с полуокружностью, что подчеркивает ее качество *отражения* тонкого мира, ее зависимость от непосредственной причины. Лунный знак полуокружности и предопределяет ее деление на 14 подциклов, называемых *манвантара*, поскольку полный лунный цикл из 28 дней при делении на 2 дает 14 дней ☾. В этом делении кальпы на 14 манвантар подчеркивается несовпадение начала с концом. Если вся кальпа — это Праджапати, то каждая из 14 манвантар — это Ману, т.е. дословно "человек", "сын Праджапати" или его ипостась. Манвантару индусы считают эпохой правления одного *Ману*, по окончании которой его сменяет следующий.

Ману — это тонкая сущность манвантары, ее душа, ее литургический эон, ее жизнь и ее смысл. Специфика того или иного Ману в его надвременном статусе определяет качественное содержание священной истории цикла, придает этому циклу одушевленность и, одновременно, чисто духовное содержание, как отблеск его собственного вечного сердца. Поэтому Ману почитался в индуизме как первый из людей, как высший из людей и, одновременно, как *царь по преимуществу*. Происхождение от Ману по прямой линии было для древних индусов необходимым условием королевской власти.

Сам цикл манвантары, цикл правления одного Ману, означал также время существования *одного земного человечества*, подобного другим, но все же отличного от них. Это человечество, несмотря на свои циклические изменения, представлялось как нечто единое, гомогенное, непрерывное, являющееся "материальным" отражением Ману, периферией окружности, проведенной вокруг этого Ману. В этой перспективе начало человечества совпадало с проявлением Ману, с созданием его образа и подобия — первочеловека исторического человечества, в отличие от самого Ману, первочеловека сверхисторического, циклического или эонического. Первочеловек исторического человечества далее развивался "независимо" и "внутрипериферийно", хотя на самом деле эта "независимость" была лишь видимой и полностью подчиненной необходимости перевести в действительность некоторые возможности проявления. В процессе "внутрипериферийного" развития исторического человечества происходит его количественное увеличение, сопровождающееся качественной инволюцией и деградацией, пока манвантарический цикл не достигает своего предела, когда старое человечество упраздняется, а на смену ему не приходит новое — как откровение следующего Ману.

Сама манвантара, в свою очередь, подлежит внутреннему расчленению, но уже на 4 части или *юги*. Эти 4 части соответствуют также 4 векам греческой традиции, о которых писал Гесиод. 4 юги, однако, не равны между собой, и их взаимоотношение отражает идею циклической деградации, символизируемой сокращением длительности каждого последующего века по отношению к предыдущему. Пропорция их деления соответствует той же формуле тетрактиса пифагорейцев, которую мы разбирали в 4 главе. Века или юги соотносятся друг с другом как 4:3:2:1, так что их сумма равна 10. Эти юги соотносятся с веками Гесиода так: первая, крита-юга или сатья-юга (т.е. "век творения или бытия"), соот-

ветствует золотому веку и длится 4/10 длительности всей манвантары; вторая юга, трета-юга, серебряный век , длится 3/10 (откуда ее название "юга 3-х частей"); третья юга, двапара-юга, медный век длится 2/10; и наконец, четвертая, кали-юга, железный век, 1/10 манвантары, названа так по имени "богини" *Кали*, энергии или женской ипостаси, шакти циклического "бога" Шивы. Причем в индуистской циклологии эта богиня рассматривается как негативная, разрушительная сила, растворяющая окончательно деградировавшую человеческую общность. За кали-югой одной манвантары сразу идет крита-юга следующей, при том что их разделяет "момент" прерывности, в котором обнажается принцип всего человеческого существования как такового, т.е. сам Праджапати во все своей принципиальной полноте. Это откровение запечатлевается в новом Ману, в тонкой сущности центра нового золотого века.

Длительность манвантары может быть представлена как великий год с четырьмя неравными сезонами — долгой весной, менее долгим летом, короткой осенью и совсем короткой зимой.

Принцип цикличности отражен не только в культурной истории земного человечества, но и во внешнем по отношению к нему космосе. Более того, и человечество и космос суть не что иное, как внешние аспекты *единого* принципа, который индуизм называет Вайшванара и который совпадает с Праджапати. Поэтому ни космос не диктует человечеству свои законы, ни человечество не управляет космосом. Они как макрокосм и микрокосм гармонично сочетаются между собой, будучи двумя отражениями одного и того же существа, которое действительно управляет и тем и другим посредством единого циклического процесса, чьим содержанием оно и является. В силу этой гармонической аналогии существует циклический параллелизм между ритмом космоса и ритмом человеческой истории, выражающийся в соответствии между собой событий и явлений, разворачивающихся на разных уровнях одного и того же сектора плотного мира. Связь этих ритмов должна выражаться в единой мере, что и имеет место в действительности, т.к. человечество исчисляет свое время, отталкиваясь от космических феноменов, основываясь на них. Поскольку год является слишком маленькой единицей, а то или иное количество лет — 100, 1000, 10000 — подчас берется в Традиции как символическое развитие именно идеи 1 года, должны существовать иные циклические соответствия, одновременно и естественные и легко наблюдаемые человечеством, а с другой стороны, достаточно

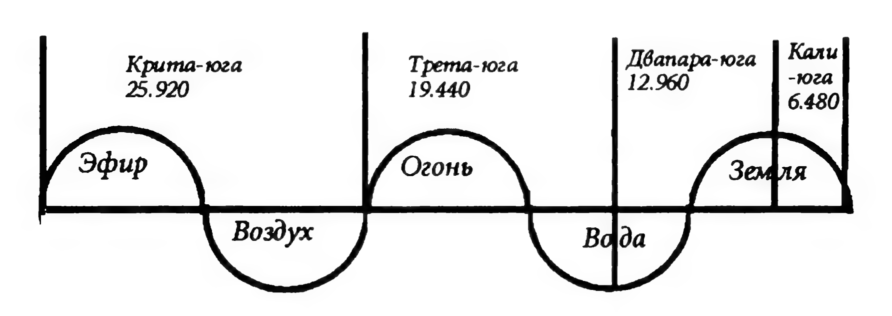
глобальные для того, чтобы охватывать обширные промежутки времени. *Таким фундаментальным циклом является цикл предварения равноденствий, т.е. смещения точки весеннего равноденствия относительно солнечной эклиптики.*

Полный цикл предварения равноденствий включает в себя 25920 лет. За этот период времени точка весеннего равноденствия описывает полную окружность по эклиптике, перемещаясь по всем зодиакальным созвездиям.

С другой стороны, число, которое чаще всего повторяется в циклических доктринах Традиции, это 4320 плюс символическое количество нолей, подчеркивающих огромность цикла по сравнению с длительностью жизни одного человека. Это число 4320 точно соответствует 1/6 цикла предварения равноденствий, т.е. одному космическому месяцу, число которых в индуистской традиции (откуда мы взяли число 4320) — 6. Итак, если 4320 — это длительность месяца, то мы должны соотнести всю манвантару с длительностью самого космического года, т.е. с 25920 земными годами. В шумерской традиции мы находим очень важное указание, которое подводит нас к тому, что в циклической проблеме должно играть важную роль и еще одно число — 64800, т.к. это число соответствует символической "длине небесного горизонта" — 64800 буру (шумерских единиц длины). Деление на 10, т.е. 6480 лет — это 1/4 цикла равноденствий, космический сезон. Но, одновременно, 64800 — это число лет правления древнего первоцаря Зиусудры (в ассирийской версии — Ут-Напишти), который во всех отношениях тождественен Ману, первочеловеку. Значит, можно рассмотреть длительность всей манвантары равной 64800. Таким образом, во всей манвантаре содержится 2 1/2 полных равноденственных цикла, 5 космических полугодий , 10 космических сезонов и 15 космических месяцев (по индийскому 6 месячному году). Все эти соотношения отвечают внутренней логике числовых соответствий и символических значений чисел. Кроме того космическое полугодие, равное 12960 годам, во многих древних традициях называется *великим годом*, и *5 великих лет*, содержащихся в манвантаре, точно соответствуют 5 элементам индуистской доктрины (эфир, воздух, огонь, вода, земля). Цикл манвантары — 64800 лет — находится в естественной связи с циклом предварения равноденствий, и кроме того, 1/10 манвантары равна 1/4 (т.е. одному сезону) этого цикла. Можно заметить, что длительности юг или веков манвантары также пропорцио-

нально связаны с этим циклом равноденствий: первая юга, золотой век, полностью совпадает с целым равноденственным циклом, длится 25920 лет, что заложено и в самой идее золотого века, который символически заключает в себе *все время*. Первой юге, крита-юге соответствуют два элемента — эфир и воздух, однородность которых иногда настолько подчеркивается, что оба они рассматриваются как один, в частности, в иудейской, греческой и буддистской традициях, а также в европейском и исламском герметизме. Серебряный век, трета-юга длится 19440 лет, т.е. 3/4 цикла равноденствий или три космических сезона. Он включает в себя космическое полугодие элемента огня и половину полугодия элемента воды. Медный век — осень манвантары, двапара-юга длится одно космическое полугодие (или один великий год) — 12960 лет и объемлет половину цикла воды и половину цикла земли. И, наконец, кали-юга, железный век длится один сезон, 6480 лет и соответствует последней половине цикла элемента земля.

Таково принципиальное деление циклов, управляющих гармоничным ритмом космоса и человеческой истории. И здесь можно заметить, что при сокращении длительности юг (длительность циклов, соответствующих 5 элементам, остается постоянной), каждому циклу элемента соответствует один великий год или космическое полугодие. Здесь проявляется параллелизм между ухудшением *качества* времени (сокращение длительности юг) и ухудшением *качества* пространства (уплотнение элементов от предельно тонкого эфира до предельно плотной земли), при том, что соответствующие циклы элементов не сокращаются, а изменяются по степени плотности.



Для полноты представления о сущности циклов следует указать на традиционный способ определения соответствий между данной эпохой и ее местом в комплексе всей манвантары. Этот вопрос Традиция окружает особенно плотным покровом тайны, т.к. точное знание этих соответствий дало бы возможность заранее предвидеть определенные исторические и космические события и катаклизмы, что принесло бы больше неудобств и паники, чем простое невежество. Мы не собираемся поступать вопреки этим правилам традиционной дисциплины и лишь наметим возможности решения, оставив при себе окончательные выводы.

Годовой цикл солнца позволяет наметить четыре точки на эклиптике, принципиальные для естественных, сезонных изменений. Это — точки зимнего и летнего солнцестояний и точки весеннего и летнего равноденствий. Эти четыре точки образуют крест внутри окружности эклиптики (траектории движения солнца) ⊕. Фигура может быть рассмотрена как наложение удвоенного и повернутого относительно первоначального положения на 90° символа ⦶ , смысл которого мы разбирали выше (⊕ = ⦶ +⊖). Вертикальная ось — это ось солнцестояний ⦶, а горизонтальная — ось равноденствий ⊖. Таким образом, эти 4 кардинальные положения солнца на эклиптике отмечают в космосе фигуру “кельтского креста”. С течением времени этот солнечный, годовой “кельтский крест” смещается относительно эклиптики и, соответственно, относительно зодиакальных созвездий. Это смещение и составляет ритм предварения равноденствий, и “кельтский крест” опять совпадает со своим изначальным положением спустя 25920 лет. Весь вопрос в том, *где найти на эклиптике фиксированные точки, относительно которых следует измерять отклонение годового “кельтского креста”*, при том, чтобы эти точки были не произвольными, но символически выделенными самим гармоническим устройством космоса?

Этими изначальными точками являются точки пересечения Млечного Пути с эклиптикой, расположенные через 180° относительно друг друга между созвездием Стрельца и Скорпиона, с одной стороны, и созвездием Быка и Близнецов, с другой. Эти две точки, а более строго, две небольшие дуги эклиптики, служат естественными астрономическими ориентирами для наблюдения цикла предварения равноденствий, с наглядностью и очевидностью позволяя в любой момент найти угловое расстояние

смещения годового "кельтского креста" от оси Млечного Пути или, по меньшей мере, определить его приблизительно, чтобы рассеять все сомнения относительно циклической фазы, в которой пребывает человечество в данный момент.

Уточним еще характер этого соотношения. "Кельтский крест" года имеет естественный низ, т.е. точку зимнего солнцестояния, точку низшего подъема солнца над горизонтом в зимний период на северном полушарии. Эта точка есть истинный Новый Год, поскольку здесь солнце прекращает спуск и начинает подъем относительно горизонта. Именно зимнее солнцестояние следует считать закономерным и изначальным праздником года, т.е. празднование Нового Года в другое время — в период осеннего или весеннего равноденствия, а также в летнее солнцестояние — было довольно поздним явлением, хотя и уходящим за пределы многих тысячелетий вглубь времен. Зимнее солнцестояние не только наиболее древний, но и наиболее логичный Новый Год, т.к. здесь природный символизм особенно очевиден и прост. Таким образом, именно точка зимнего солнцестояния, а не точка весеннего равноденствия должна быть избрана в качестве одной из стрелок космических часов, и сам цикл предварения равноденствий может быть с таким же успехом назван циклом "предварения солнцестояний". Мы не использовали выражение "предварение солнцестояний" или "зимнего солнцестояния" лишь для того, чтобы избежать необходимости сразу вдаваться в подробные объяснения. Итак, "кельтский крест" годового движения солнца может быть замещен его качественным эквивалентом, точкой Нового Года — зимнего солнцестояния. На языке символов — это выражается как переход от ⊕ к ⊙, т.е. от усложненной фигуры к фигуре изначальной и парадигматической.

Теперь у нас появилась возможность соизмерять точку зимнего солнцестояния с двумя точками эклиптики, через которые протекает небесный Ганг (так индусы называют Млечный Путь). Иными словами, теперь мы можем сказать далеко или близко находится наша эпоха от начала или конца великого года — т.к. расстояние между двумя отмеченными точками эклиптики соответствует 180° или 12960 годам : за такой период времени точка зимнего солнцестояния передвинется от одного пересечения Млечного Пути с зодиаком до другого.

Между двумя этими точками эклиптики существует иерархическое соотношение, очевидное уже при самом поверхностном рассмотрении соответствующих секторов неба. В области созвездий Тельца и Близнецов и в их окрестностях расположено множество различных звезд и созвездий, играющих принципиальную роль во всех мифологиях — это Сириус-Сотис (звезда, управляющая циклическим изменением в египетской астрономии), Орион, называемый в индусской астрологии Праджапати, а в египетской — Озирис (созвездие первочеловека или судьи из страны мертвых), Плеяды, считавшиеся индусами в определенные эпохи “жилищем” семи риши (мудрецов), сами Близнецы — великий символ внутреннего (бессмертного) и внешнего (смертного) человека, и Телец, ритуальное жертвоприношение которого являлось одним из древнейших культов, наличествовавших еще у королей Атлантиды, согласно рассказу Платона. С другой стороны, та часть неба, на которой находятся созвездия Стрельца и Скорпиона, крайне бедна и яркими звездами и мифологическими сюжетами, что резко контрастирует с противоположной стороной эклиптики. Более того, мифы, связанные с сектором Близнецы-Телец носят в самых различных традициях однозначно *новогодний* характер, и эта связь является не только историческим воспоминанием об эпохе, когда точка зимнего солнцестояния приходилась на эту область небесной сферы, но и соответствует фундаментальному символизму космоса, заложенному гармонично в самых разнообразных космических циклах. Все это подводит нас к выводу, что точка зимнего солнцестояния “нормально” или “изначально” связана с местом пересечения Млечного Пути с эклиптикой в районе созвездий Близнецы-Телец, на их границе. Теперь у нас есть возможность не только вычислять соотношение точки истинного Нового Года (точки зимнего солнцестояния) с границами великого года (полуцикла “предварения равноденствий”), но и определить, где *начало* самого космического года, состоящего из двух великих годов, а значит, мы получили ясную картину *космических часов*, в которых эклиптика — циферблат, с отмеченной точкой полночи (граница Близнецов-Тельца), а точка зимнего солнцестояния — подвижная стрелка, совершающая полный круг по циферблату в течение 25920 лет.

На этих космических часах люди Традиции видят написанной всю историю манвантары и следуют указанию стрелки, отмечающей ритм

универсальной гармонии и ориентирующей поток циклического времени.

Индуистская традиция утверждает, что современное человечество находится сейчас в конце кали-юги седьмой манвантры, т.е. рядом с точкой середины кальпы. Эта позиция определяет специфику нашей актуальной истории, которую традиционное сознание рассматривает в довольно мрачной перспективе, что, впрочем, распространяется на все железные века всех манвантар. И тем не менее, позиция нашей манвантары в середине четырнадцатичленной серии делает ее, в некотором смысле, особо выделенной. Дело в том, что манвантары в рамках кальпы строго иерархизированы — первые 7 остаются *манвантарами удаления* или *манвантарами выдоха*, а вторые 7 — *манвантарами возврата или вдоха*. В этой перспективе конец седьмой манвантары представляется точкой максимально возможного удаления телесного мира от своего полюса и, соответственно, земного человечества от своего архетипа, Праджапати. Это — экстремум циклической инволюции, в котором концентрируются все негативные аспекты проявления. С этой точки зрения, наша эпоха обладает особой негативной уникальностью, т.к. в ней временным образом развертываются наиболее "инфернальные" аспекты тонкого мира, нижним пределом которого (равно как и всего бытия) является "тьма кромешная", последнее дно онтологии, чистый тамас.

Индусы считают, что после конца нашей манвантары начнется новый золотой век и серия семи манвантар возврата, но пока актуальный космос продолжает свою стремительную инволюцию, параллельно человечеству, забывшему о своем "вечном" истоке и о своем архетипе(54).

Глава X
HOMO REGIUS

Рассмотрим место человека в метафизике. Во многих отношениях это место является центральным, особенно это справедливо для нашего земного мира. По аналогии, эта центральная позиция позволяет перенести понятие "человек" и на другие более фундаментальные реальности полярных архетипов. Поскольку человек является субъектным полюсом среды, в которой он находится, он замещает в ней еще более субъектные пласты, уже не имеющие никакого отношения собственно к человеку. Его субъектность символизирует высшую субъектность, и в силу этого символизма Традиция часто называет сам принцип плотного мира "всечеловеком"("Вайшванарой"). И как Вайшванара есть символ тонкого мира, человек есть символ Вайшванары, хотя между ним и Вайшванарой существует целая цепь промежуточных инстанций.

В предыдущей главе мы уже коснулись человеческих циклов — манвантар. Разберем теперь подробнее внутренние значения, вкладываемые Традицией в само понятие "человек".

Вайшванара, "всечеловек" тождественен Праджапати, т.е. субъектному архетипу применительно к тому или иному уровню плотного мира, к тому или иному его сектору. Этот субъектный архетип называется так-

же в индуистской традиции Чакраварти, "тот, кто вращает колесо" или иначе *царь мира*[55]. Греческие и александрийские гностики, а также исламские эзотерики, определяли этот принцип как "*светового человека*" или "*человека света*"[56] (по-гречески человек — φως , а огонь-свет — φως). Это точно соответствует сугубо индуистскому представлению о Вайшванаре как об одном из ликов Агни — принципа огня-света. "Световой" или "огненный человек", "субъектный архетип", "тот, кто вращает колесо" — все эти имена относятся к одному и тому же *существу*, в котором концентрируется вся возможная субъектность низшего мира, вся совокупность его духовных возможностей. Из этого существа происходят, как спицы из ступицы, все материальные формы, все "индивидуумы трех царств", по выражению герметической традиции, минерального, растительного и животного. Это существо, будучи принципом всего плотного проявления, не подлежит, естественно, никаким из его ограничений, а поэтому оно совершенно вынесено за пределы времени и пространства, которые характеризуют весь мир бхур. Можно сказать, что "световой человек" есть заместитель самого первоинтеллекта в низшем мире, и именно через этого "светового человека" возможен контакт со сверхформальным миром.

Абсолютная центральность его позиции позволяет отождествить его с совершенной полнотой возможностей нашего мира, всегда заведомо превышающих любую действительность. Поэтому "световой человек" определяется *царским статусом*, статусом короля мира, т.е. существа, наделенного максимальной властью (а власть — это синоним возможности). Все древнейшие мистерии, связанные с царской властью и наличествующие практически у всех народов и во всех традициях, всегда подчеркивали *сверхъестественный*, "световой" характер этой власти[57], а конкретные цари считались прямыми символами "светового человека", его заместителями, его "иконами". Как царь в обществе был совершенно свободен ото всех социальных ограничений и мог рассматривать все это общество как *свое собственное продолжение*, так и "световой человек", царь мира, свободен от материального космоса, который является лишь его *тенью или продолжением.*

Царь мира совершенно независим от исторического развития циклов. И более того, вся история — это не что иное, как отблеск его самого, причем всегда неполный и фрагментарный, всегда несовершенный в

сравнении с ним. Он является тем субъектом, кто намечает в телесных возможностях формообразующие элементы, кто ориентирует и гармонизирует впоследствии эти действительные формы, кто предопределяет их пропорциональное соотношение. И именно этот наиболее имманентный принцип субъекта может быть назван *качественным содержанием плотного мира*, а значит, и его сущностным истоком.

В символическом круге царь мира или световой человек отождествляется с точкой центра, с полюсом, с недвижимым двигателем, что и отражено в его титуле Чакраварти — "тот, кто вращает колесо".

Его первым и наиболее сущностным отражением является Ману, исторический первочеловек, Адам. Этот первочеловек также еще весьма далек во всех отношениях от человека как такового, т.к. он является тоже архетипом, но только не полным, а частным, воплощая в себе субъектные аспекты, ограниченные возможностями данного цикла — т.е. условиями проявления. Ману есть циклическое замещение светового человека, Вайшванары, его спецификация в пределах манвантары. Символически Ману можно уподобить отрезку прямой, стягивающей дугу окружности, представляющей собой отдельный цикл. Поэтому Ману — это не только первочеловек, но и последний человек, поскольку он является и истоком и обобщающим итогом циклической истории.

И все-таки Ману вполне закономерно рассматривать именно как первочеловека, т.к. в первочеловеке содержится вся полнота циклического содержания, которое становится действительным по мере развертывания земной истории. В последнем же человеке, напротив, суммируется количественная, субстанциальная сторона плотного проявления, и поэтому, являясь отражением того же Ману, этот последний человек вдвойне далек от "светового человека", Чакраварти — не только как Ману, первочеловек, лишь имитирующий светового человека, но вообще теряя с ним какую бы то ни было связь, становясь "*человеком мрака*", "сыном погибели". Иными словами, в Ману, первочеловеке заключена полнота качественного архетипа, и поэтому, несмотря на всю сверхисторичность, можно символически поместить этот архетип в точку начала истории. Этот первочеловек пребывает в земном раю, т.е. в максимуме потенций еще не начавших реализовываться. Затем следует онтологическое грехопадение, движение по окружности, по периферии, которая, будучи одинаково удаленной от полюса во всех своих точках, тем не менее ухуд-

шается качественно по мере увеличения расстояния от первомомента истории. Можно сказать, что в онтологическом грехопадении реализуется количественная возможность райского Адама, что подчеркнуто библейской формулой "Плодитесь и размножайтесь", возможность *негативная*, противоположная (и скорее, перпендикулярная) возможности возврата от периферии к центру, т.е. из земного рая в рай сверхземной через вкушение плодов с *древа жизни*, растущего в *центре* рая. Возврат для Ману означал бы центростремительное движение по радиусу, реализация "светового измерения" своего существа, путь интеграции, воссоединение с принципом, образом и подобием которого он являлся. "Грехопадение", последовавшее за символическим вкушением плодов с древа познания добра и зла, т.е. предпочтение количественной двойственности (истока всякой множественности) единству световой жизни, напротив, означало движение по окружности, т.е. в направлении касательной к окружности, перпендикулярной радиусу.

Если Чакраварти представляет собой исключительно световой полюс архетипа (солнечный полюс), то Ману подобен луне, в полнолуние отражающей свет в максимальной степени (райский Адам), но могущей и не отражать его вовсе, как в новолуние. Иными словами, Ману — это архетип отражающий. Любопытно заметить, что корни слов "человек" и "луна" во многих языках очень близки (нем. "Mensch" и "Mond", англ. "man" и "moon" и т.д.), что свидетельствует о *естественности* и *осознанности* символических взаимосвязей в языковых формах древних традиций. С другой стороны, этот же корень часто обозначает и "разум" — санскритское "manas", латинское "mens", русское "мысль" (этимологически родственное, кстати, слову "муж", т.е. "человек") и т.д. В этом случае речь идет уже о подчеркивании *световой* природы исторического Ману, замещающего в материальном мире субъекта, т.к. разум в пределах трибхуваны является наиболее *субъектным* качеством, происходящим прямо или косвенно от первоинтеллекта, буддхи. В этом смысле Ману как обладающий манасом (разумом) является одним из аспектов *вираджа*, глобального разума плотного космоса, свойственного Вайшванаре.

В процессе отражения можно выделить два аспекта: первый — это *нетождество* отражающего с отражаемым, его вторичность и, в некотором смысле, это аспект *негативный*, до конца реализующийся в возмож-

ности отражающего и не отражать (при отсутствии отражаемого); второй — способность верно передавать формы отражаемого, воспроизводить его образ, чего лишены неотражающие предметы, и этот аспект *позитивный*. Это относится и к архетипу исторического человека, и к качеству разумности, свойственному этому человеку, при этом "человечность человека" (его "небожественность", "неангеличность") совпадает с первым негативным аспектом (нетождество световому архетипу), а "разумность человека" соответствует второму позитивному аспекту (способность постигать и передавать этот световой архетип). Соотношение между Ману и Чакраварти или "антропосом" и "фосом" в греческом гнозисе можно уподобить существу (Чакраварти, "фос"), смотрящемуся в зеркало (Ману, "антропос"). Если зеркало замутится или разобьется, отражение пропадет, но само существо это, естественно, не затронет ни в малейшей степени. И здесь следует подчеркнуть, что не все в архетипе циклического человечества является отражающим (в позитивном смысле), а только его *разумные* аспекты. Именно высший одухотворенный полюсоцентрический разум Адама является зеркалом царя мира, и только через него возможен эффективный контакт исторического человечества со световым и вневременным архетипом.

Чакраварти является царем плотного мира земли. Ману — его отражение — также является царем, но только не всего этого мира, а его сектора, "всплывающего" в данный циклический период в данном космическом регионе. Кроме того, от одной юги к другой внутри манвантары Ману также проявляется под различными формами, организуя архетип конкретной эпохи — золотого, серебряного, медного или железного веков — как соответствующую универсальную царскую функцию, как царя данной юги. Внутри юг этот архетип снова расщепляется на региональные, исторические, расовые или национальные династии, отражающие развитие более узких циклических архетипов. И наконец, эти универсальные символические династии дробятся на узко территориальные, племенные или государственные царские рода, представляющие собой последнюю стадию *конкретизации* единого человеческого архетипа, человека царствующего, homo regius. И даже на уровне самых обычных людей царский статус человечества как заместителя субъекта продолжает действовать, даже в таком простом обстоятельстве, что человек, обладая манасом-разумом, пусть в самом зачаточном или, наоборот, выро-

дившемся состоянии, обладает благодаря ему, *наибольшими* возможностями по сравнению с окружающим его материальными существами — "индивидуумами трех царств". Органический, телесный человек несет в себе материальные истоки всех форм окружающей его космической среды (о чем свидетельствует и сам онтогенез), являясь материальным синтезом этой среды, подобно тому, как световой человек есть духовный синтез плотного космоса, интеллектуальная парадигма и исток его гармонии.

"Человеческий мир" или "земной мир" является одним из бесчисленных миров. Человечество, населяющее наш сектор космоса, с точки зрения индуизма, не является чем-то центральным в бытии. Это человечество — одна из модальностей жизни, пропитывающей весь космос, и в своем количественно-конкретном пространственно-временном воплощении оно есть не что иное, как бесконечно-малая частица проявленности. Другие формы "человеко-подобных" существ ("манава") есть и в иных секторах космоса, хотя структура их чувственных органов с необходимостью меняется от случая к случаю, т.к. возможности вариаций чувственных вибраций в телесном мире количественно не ограничены. Это означает, что "человекоподобные" существа иных секторов космоса сходны не с земным человечеством, а с универсальным архетипом космоса, с Вайшванарой. Более того, и земное человечество и другие "человекоподобные" существа суть не что иное, как отражение или различные конкретизации аспектов этого архетипа, причем по контрасту с разнообразными "неразумными", "недочеловеческими" (или "недочеловекоподобными") существами "манава" наиболее полно представляют этот архетип в своих космических средах, являясь его *прямыми* (а не косвенными, как все остальные существа) представителями. Человечество и его космические аналоги могут быть рассмотрены как синтез частных космических сред различного количественного состава, как их разумный итог и инструмент упорядочивания. Однако, несмотря на типологическую схожесть "манава" между собой, реальная связь между представителями двух космических секторов может осуществляться только через обращение к их общему истоку, к архетипу, к Вайшванаре, т.к. непосредственный контакт был бы вряд ли осуществим из-за неограниченности "материальных" возможностей при кристаллизации органов чувств живого существа, т.е. при его рождении в мире земли (бхур),

понятом не как планета, а как весь плотный уровень трубхуваны. Иными словами, человек с планеты Земля и "человекоподобные" существа с какой-либо другой планеты близки между собой в том, что превышает их обоих, что находится *над* их проявленной конкретностью, в "мире" их истока, в полюсе. Но одновременно, они очень далеки друг от друга в своей конкретности, в равенстве самим себе, в своем количественном различии, и эта *далекость* символически отражена во вселенной через гигантские расстояния, отделяющие планеты и звезды друг от друга, через само *пространство*, являющееся наиболее низкой, количественной модальностью проявления, *нижним пределом* бытия. Поэтому можно сказать, что контакт разных космических "человечеств" возможен только *инициатически*, т.е. через обращение к универсальному полюсу, через отождествление с этим полюсом. Но обращение к архетипу делает саму идею контакта бессмысленной, т.к. разные космические проявления этого архетипа всегда заведомо *меньше*, уже его и представляют собой лишь его частное и фрагментарное воплощение. В этой перспективе инициатический контакт между "человечествами" вселенной сводится фактически к максимально возможной реализации архетипа каждого из них, т.е. к инициации. Коль скоро "человечество" реализует свой полярный, царский потенциал, коль скоро оно инициатически ориентировано на гностическое самопреодоление, оно тем самым косвенно входит в контакт и с другими секторами плотного космоса, объединяясь с ними в общем истоке. И в этом смысле истинный царь земли (или земного планетарного человечества) в пределе его инициатической реализации совпадает с царем мира или с царем всего плотного мира, который также называется миром земли, бхур, но не как планеты, а как элемента. С другой стороны, если царь, синтез данного человечества, не ориентирован на самопреодоление, на реализацию запредельного, полярного архетипа — царя мира, он становится царем (князем) мира сего. Этот титул с полным основанием применяется христианской традицией для обозначения дьявола. Замыкание человечества или "человекоподобных" существ других регионов космоса на себе влечет удаление и от Чакравартиполюса (архетипа) и от других частных форм "разумной жизни", поэтому столкновение с представителями "неземных цивилизаций" в эпохи забвения инициации и потери метафизической традиции исключаются совершенно, а то, что часто принимается за такое "столкновение" в

наше время есть не что иное, как проявление "бродячих влияний", децентрированных, хаотических существ тонкого плана. Если же эти "явления" носят видимость разумности, это происходит благодаря "экстериоризации" сознания самого земного человечества, проецирующего свои остаточные ментальные клише из бессознательного на эти нижние силы. В традиционных описаниях "тьмы кромешной" (откуда родом эти "бродячие влияния") также присутствуют фрагменты туманных образов, принадлежащих инерциально к миру форм — "скрежет зубовный", "свиные рыла" и т.д., но эти фигуры подчеркнуто хаотичны, бессмысленны и эфемерны точно так же, как и "поведение" псевдопришельцев, описываемое "очевидцами", "контактерами" — либо мифоманами, либо несчастными простаками, совершенно лишенными, благодаря современной цивилизации, элементарных психологических навыков для распознания влияния "нижних сил" и для защиты от их вторжения. Наличие "множества" свидетелей ровным счетом ничего не меняет, т.к. количественное увеличение не влияет на качество опыта, а даже напротив, усугубляет и активизирует наиболее темные субстанциальные стороны этого опыта. Поэтому все случаи так называемого "контакта с неземным разумом" суть ничто иное как контакт с тем миром нижней границы, который является полной противоположностью разума во всех его онтологических уровнях, или, иными словами, это контакт с пределом разума, что подчас может породить некую обратную реакцию в самом человеке и разбудить в нем спящие разумные потенции. Но даже в этом случае, речь идет лишь об остатках архетипа в самом земном человеке, и только полная неуверенность в себе, растерянность и интеллектуальная немощь заставляет спроецировать эти остатки во вне, наделив ими псевдопришельцев, а на самом деле низшие силы "неразумного" подтелесного хаоса.

"Земное человечество" является одним из множества "космических человечеств" *горизонтально,* т.е. будучи наряду с другими лишь аспектом единого космического архетипа, Чакраварти. Помимо этого горизонтального плана, мы можем рассмотреть и вертикальное соотношение различных миров, где человечество следует представлять уже как ступень в иерархии. Весь плотный мир, бхур, строится иерархически, поэтому различные телесные уровни находятся по отношению друг к другу в особой зависимости, позволяющей их сравнивать. Можно ска-

зать, что вся совокупность секторов космоса распределяется по мере своей близости к полюсу или, другими словами, по мере своего *утончения*, приближения к тонкому миру, вратами в который и является полюс. Соответственно этому иерархизируются и различные манава т.е. "космические человечества". В этом смысле, существуют миры, находящиеся онтологически *над* человеческим миром и *под* ним. Но высшие и низшие миры являются таковыми не в силу субстанциальных отличий, а в силу качественной, типологической приближенности или удаленности от архетипа. Чем более *плотен* мир, тем он иерархически ниже, чем более *тонок* — тем выше. Но поскольку здесь речь идет только о подуровнях мира бхур, следует помнить, что вся эта иерархия существует в рамках гуны тамас, т.е. в рамках инерции и "непросветленности", а это делает ее весьма далекой от истинной метафизической иерархии, основанной на трансцендентной инициации.

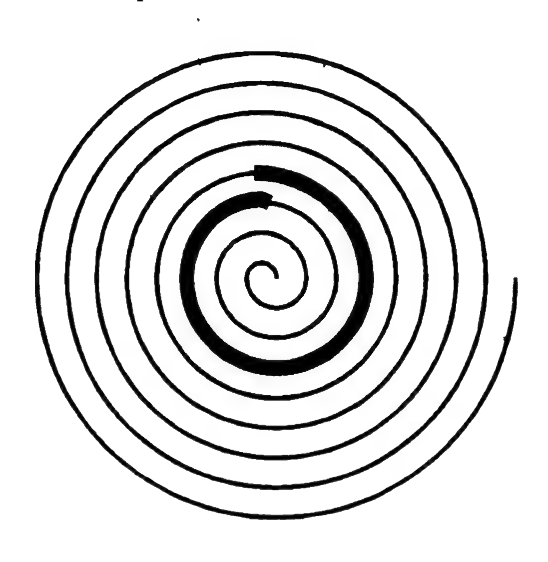
Схематически эту иерархию можно представить как конусообразную пространственную спираль с "бесконечно-малым" шагом и незамкнутую с обоих концов[58].

Каждая из плоскостей этой фигуры, перпендикулярная к оси, соответствует одному сектору космоса или одному уровню космической среды. Можно сказать, что всякая плоскость находится *в середине* спирали, т.е. и сверху и снизу от нее существует неопределенно большое количество других плоскостей. Но сама плоскость содержит только один виток спирали, и символически этот виток отождествим с "человеческим" состоянием или его аналогом в других космических секторах. Этот виток представляет собой то символическое расстояние, на которое отражение архетипа (т.е. сам Ману) удалено от архетипа как такового (т.е. Чакраварти, Праджапати, Вайшванары и т.д.).

Именно положение отражающего исторического человеческого (или человекоподобного) субъекта определяет сам виток спирали: чем дальше отражающее от отражаемого (окружность от центра), тем *ниже* расположен виток, и тем хуже онтологическое качество "мира".

Высшие и низшие витки спирали проецируются на данный конкретный план фигуры, на "средний план". Таким образом вся плоскость этого плана состоит из одной главной разомкнутой окружности, "человеческой окружности", и бесчисленного множества проекций высших и низших витков на эту плоскость, т.е. из окружностей вторичных, рас-

положенных либо ближе к центру плана (проекции высших витков), либо дальше от него (проекции низших витков).



Эти проекции также разомкнуты, т.к. речь идет о спирали. Внутренние окружности данного плана по отношению к главной окружности (человеческой) представляют собой совокупность *сверхчеловеческих*, в полном смысле этого слова, существ или предметов, которыми считались в традиционном мире планеты, звезды, священные животные, священные деревья, священные камни, горы, реки, озера, острова и т.д. Внешние же окружности символизируют *недочеловеческие* существа и предметы, материальные объектные аспекты данного плана космоса, земные, подчиненные человеку сферы жизни : те же животные, деревья, камни, горы, реки-озера, острова и т.д., но только иные — либо как антисвященные, демонические (зароастрийские маги делили все существа на две группы: одна принадлежит свету — Ахура-Мазде, другая тьме — Ангро-Манью), либо как профанические, рудиментарные, недоразвитые и несовершенные.

Несмотря на всю относительность превосходства исторического человечества (или его аналога) в своей собственной плоскости (*сверхчеловеческих* элементов в этой плоскости столь же много, как и *недочелове-*

ских), именно это человечество является *прямым* представителем принципа (центра) в этом плане, его непосредственным заместителем. И сверхчеловеческие и недочеловеческие элементы человеческого мира представляют собой лишь *объектные* "превосходства" или недостатки, в то время, как сам человек несет в себе возможности *субъекта*, и только он один способен реализовать в себе этот полярный субъект эффективно. Для внечеловеческих сущностей, принадлежащих к человеческому плану, этой возможности не существует, т.к. они являются лишь *проекциями* других состояний, и реализация субъекта относится в их случае к тому миру, в котором они являются не проекциями, а самим витком спирали, составляющей поверхность космического конуса. Иными словами, бессубъектные модальности человеческого (или любого другого конкретного плана) есть проекции "субъектных" модальностей других планов, хотя надо помнить, что всегда, когда речь идет об окружности, эта "субъектность" относительна и потенциальна.

Ману получает от Чакраварти венец субъекта. Эта субъектность "манава" совершенно актуальна по отношению к проекциям всей совокупности недочеловеческих планов. По отношению к объектным проекциям сверхчеловеческих планов (внутренние окружности) эта субъектность потенциальна, но не актуальна. И тем не менее она может быть реализована в процессе инициации, в священном отождествлении Ману с Чакраварти. Это инициатическое отождествление осуществляется посредством радиуса, символом которого является царский *жезл*. Аналогом этого жезла в тибетском буддизме служит *ваджра — молния*. Молния описывает процесс мгновенной реализации потенциальной субъектности исторического *человека царствующего*, и не случайно, Исус Христос говорит о своем Втором Пришествии, о Пришествии "Спаса в силах" или "Христа во Славе" — "Гряду как молния от края неба до края". К этому же относится евангельское высказывание "последние станут первыми", поскольку относительный субъект исторического человечества действительно является *последним* в неопределенно большом ряду объектных проекций высших уровней на сугубо человеческий план. И тем не менее этот относительный субъект имеет шанс стать совершенным субъектом, истинным царем мира, превосходящим не только объектные проекции высших уровней, но и их самих, т.к. даже в своем истоковом, субъектном состоянии высшие витки спирали субъектны относи-

тельно и потенциально, а центр человеческого плана субъектен актуально и абсолютно(59). По меньшей мере, в мире плотного проявления, во всех его сколь угодно высоких секторах нет ничего более субъектного, чем Чакраварти, который есть одновременно и точка центра данного плана и вся вертикальная ось в целом. Поэтому Ману действительно может стать *первым* в полном смысле этого слова, если он осуществит *царскую инициацию* и эффективно отождествится с самим субъектным архетипом.

Это отождествление со "*световым человеком*" есть, тем не менее, лишь *начало* великого пути, т.к. совершенный и действительный субъект плотного мира в тонком мире представляет собой субъект относительный, подобно тому, как Ману, будучи действительным субъектом по отношению к недочеловеческим окружностям — проекциям нижних миров, одновременно является субъектом возможным по отношению к истинному субъекту плотного мира (Чакраварти). "*Световой человек*" также должен совершить инициацию, чтобы стать не просто совершенным царем плотного мира, всего космоса, но и царем души, царем форм и царем жизни. Эта инициация тождественна реализации сверхформального первоинтеллекта, и путь к ней в индуизме называется дева-яна, путь "богов", т.к. совершивший его, сам становится "богом", чистым интеллектуальным светом — точкой, из которой исходят лучи, организующие все множество проявленных миров. Эта идея божественной инициации световых королей традиция Вед и Пуран символически представляет как "аскезу богов", т.е. как ритуальные усилия высших существ, стремящихся к полному и совершенному самопреодолению. Наиболее полно это воплощается в образе Шивы, "бога"-аскета по преимуществу, который чаще всего представляется погруженным в медитацию и в процесс самосовершенствования. Но и инициатическое становление светового царя (или царя мира) первоинтеллектом не является последней стадией царского пути, т.к. и сам первоинтеллект стремится к достижению венца чистого бытия, а чистое бытие, в свою очередь, хочет быть коронованo *абсолютно иным*. Так инициатическая цепь царской мистерии уходит в высшие регионы метафизики, и на каждом ее уровне потенциальный субъект становится актуальным посредством жезла — молнии, испепеляющей ветхое и периферийное и открывающее истинное и полярное. И интересно заметить, что на санскрите слово "молния" зву-

чит как "vidyut", чей корень "vid" недвусмысленно указывает на идею "видения" или "ведения", т.е. "знания", несущего в себе тайны реализации истинно царского субъекта, трансцендентного homo regius — "человека царствующего".

Глава XI
СИМВОЛИЗМ ПОЛОВ

В пределах человеческого вида — внутри "манава" — существует та же двойственность, которая характерна для всей метафизики и которая снимается лишь в чисто трансцендентном. Но поскольку человек в "человеческом" мире, в конкретном космическом секторе, включающем в себя и недочеловеческие и сверхчеловеческие уровни, представляет субъекта, или, точнее, замещает его, то двойственность человека, деление на два пола — мужчину и женщину, синтезирует в себе основные тенденции этого мира, символически отражая двойственность всей космической среды в ее архетипе[60].

Деление человека на мужчину и женщину соответствует делению внутри заместителя субъекта на то, что максимально близко к самому субъекту (мужчина), и на то, что максимально далеко от него, т.е. максимально объектно (женщина). Мужчина — субъектный полюс человечества, женщина — объектный. В этом смысле, пользуясь символом, разобранным в предыдущей главе, можно сказать, что мужчина есть прямое отражение полюса, т.е. сама окружность, ограничивающая "конус" плотного мира бхур в одном из возможных горизонтальных планов, а в данном случае — в плане "земного человечества". Женщина, со своей

стороны, представляет в пределах человечества отражение объектных модальностей "человеческого мира", символически соотносится с пространством и внутри окружности и вне ее одновременно. Именно эта *двойственность* символизма женского начала определяет подчас противоречивое отношение к ней в традиционных обществах: то она рассматривается как существо низшее по отношению к мужчине, то, напротив, утверждается как высший принцип. Но как бы то ни было, женщина даже в самом высоком смысле всегда остается *несубъектной*, вторичной по отношению к мужчине, который и в своем историческом человеческом воплощении сохраняет связь с полюсом, с истинным субъектом, могущим быть названным *"истинным мужчиной"*, *"совершенным мужем"*.

Двойственность женщины связана и с тем, что она является *вторым* полом, согласно традиционным воззрениям, появившимся из первомужчины, который был двуполым мужчиной, мужчиной-андрогином. Индуизм соотносит женщину с понятием шакти, т.е. *сила, мощь, способность*. Можно сказать, что женщина есть первичное излучение силы полюса-андрогина-мужчины, который воспроизводит свое отражение — второго, уже не андрогинного мужчину — *посреди* этой излученной *силы*, порождая свой образ и подобие, своего *сына*. Этот второй неандрогинный мужчина (окружность) делит женщину-силу (шакти) на две части — внутреннюю и внешнюю по отношению к нему. Внутренняя женщина как проекция высших витков спирали (см. предыдущую главу), обычно рассматривается Традицией как совокупность священного, как "присутствие Бога" (полюса), "жилище Бога", т.к. именно внутри круга присутствует полюс. Более всего эта идея была разработана в тантристских школах, а также в иудейской каббале (теория шекины) и в исламском эзотеризме (сакина). В христианской догматике внутренняя женщина отождествляется с *Церковью* как вместилищем Христа. Внешняя женщина — это совокупность низших, пассивных аспектов человеческого мира, и в этом смысле она сближается с животными, растительными и минеральными уровнями, нуждающимися в покорении и в приведении к гармонии со стороны активного принципа — мужчины. Можно сказать, что внутренняя женщина отождествляется с центростремительной силой (шакти), т.е. с силой притяжения к полюсу. Внешняя женщина, напротив, соответствует центробежной силе, силе отталкивания



Схема соотношения мужского и женского начал в метафизике

от полюса. В данной ситуации мужчина находится между *двух* женских стихий, причем его духовная реализация, инициация в королевский статус, становление *Чакраварти*, есть путь *сквозь внутреннюю женщину*, часто представляемый как hieros gamos, *священный брак*. Но этот центростремительный брак, одновременно, означает отречение от *внешней женщины*, т.е. аскезу или отсутствие центробежного брака. Священный брак имеет своим символом *радиус*, т.е. соединение окружности с полюсом. Этот радиус в данной перспективе иногда представляется в виде *фаллоса*, *меча*, *копья*. Характерно, что само слово "шакти" обозначает на санскрите не только "силу", но и "копье"[61]. И часто символом внутренней женщины, шакти индуистского "бога", также служит именно *копье*, хотя, казалось бы, это подчеркнуто фаллический атрибут. Тема инициатической эротики в индуизме особенно связана с "богом" Шивой, который представляется и как "бог" *совокупления* и как "бог" *аскезы*, т.е. как высшее начало центростремительного брака. Он осуществляет соитие с внутренней женщиной, своей шакти, Парвати, и отказывается от центробежных тенденций, пребывая в постоянной аскетической медитации. И кроме этого, Шива есть *"бог" кладбищ*, "бог" смерти, т.к. в нем открывается инициатическая смерть, происходящая на полюсе, где, согласно индуистским доктринам, существо радикальным образом изымается из мира перевоплощений, освобождаясь от фатальных скитаний по нескончаемой спирали космической периферии.

На чисто человеческом уровне обычная женщина несет в себе лишь архетипические начатки этих двух *сил*, их суммарную парадигму. Можно сказать, что она является проекцией двух пространств — внешнего и внутреннего — на саму окружность, замещая в этой окружности объектные уровни реальности. Поэтому на чисто человеческом уровне и в случае мужчины и в случае женщины речь идет о *потенциальных субъекте и объекте*, т.к. истинным субъектом в этом плане является только полюс, а истинным объектом весь этот план, включая саму окружность, т.е. мир. Окружность как сфера человеческого, хотя и является центральной, не прекращает, тем не менее, быть, с субстанциальной точки зрения, *бесконечно малой* частью всего плана, а значит, она несоизмеримо *меньше* поля силы, взятого целиком, и представляет собой только его *проекцию*, его типологическую и одномерную аналогию. Истинной субъектностью и истинной объектностью люди — мужчины и женщины —

начинают обладать только по мере *движения к полюсу*, т.е. по мере восхождения по радиусу. Иными словами, реализация половых архетипов начинается на *сверхчеловеческом уровне*, где мужчина приобретает некую фаллическую субстанциальность, измеряемую в соответствии с длиной радиального пути к центру. Женщина, со своей стороны, обретает характер *площади* сектора круга, которой ей не достает на периферии, представляющей из себя линию, не имеющую площади. Такое же развитие эротических потенций происходит и в недочеловеческой сфере, на внешней от окружности стороне, но уже в обратном смысле — в смысле реализации животного, подчеловеческого объема половых архетипов. Это соответствует, однако, реализации максимальной *объектности* человека, которая, тем не менее, все равно повышает бытийный статус его эротики, коль скоро план, как площадь, есть поле шакти, силы, и проходя его не по окружности, а перпендикулярно ей (хотя и центробежно) человек достигает субстанциального наполнения или "*пассивного совершенства*", как говорит китайская традиция. С точки зрения субъекта, полюса, такая реализация является целиком *негативной*, т.к. удаляет существо от центра, но, с точки зрения объекта, она соответствует расширению субстанциального развития эротики вплоть до ее хаотического и бесформенного дна, воплощающегося в оргии и промискуитете.

В инициатическом ключе следует понимать и мистерию брака на социальном уровне. Момент брака соответствовал переходу мужчины от матери (внешней женщины) к жене (внутренней женщине). Мать символизирует то, что объемлет человеческую окружность. Поэтому внешний мир Традиция называет "миром матери-земли"[62] или "матери-природы". Жена, напротив, является объемлемой мужчиной как в ритуальных объятиях, так и в традиционном образе жизни, в котором только благодаря мужчине поддерживается семейное благосостояние и порядок. Это отражено и в библейском сюжете о происхождении Еввы из ребра Адама, подчеркивающем *внутреннюю* природу женщины по отношению к мужчине. Еврейское слово "Евва" (ḥeva) означает "живая" или "жизнь", что точно соответствует санскритскому слову "jiva", "живая" — "душа". Эта женщина-жизнь, женщина-душа, естественно, находится *внутри* человека, как *супруга тела*, неразлучная и верная ему вплоть до смерти — обратно тому, как мать, напротив, расстается с телом ребенка сразу же после рождения. Поэтому библейское высказыва-

ние "да оставит муж родителей своих, и да прилепится к жене" на символическом уровне означает необходимость оставить бесформенно-материальные стадии существования (внешнюю женщину) и обратиться к миру души (внутренней женщине).

Отнесение матери к внешней плоскости, а жены ко внутренней не всегда однозначно и неизменно, т.к. в определенной перспективе (хотя и довольно редко) соответствие может меняться. Например, можно говорить о *двух* женах ("черной" и "белой", "плотской" и "духовной") или о *двух* матерях — "верхней" и "нижней", "небесной" и "земной" и т.д. В христианской традиции роли женских священных персонажей вообще переворачиваются, и женщина в его естественном, природном состоянии становится символом "блуда", "греха"("Вавилонская блудница") и т.д., а мать как образ Девы Марии, напротив, воплощает в себе внутреннюю женщину[(63)], наделенную всеми ее признаками: в частности, в "Акафисте Пресвятой Богородице" к ней прилагаются все библейские символы среднего, промежуточного между периферией и центром, пространства: она — "пещь огненная", "лествица небесная" и т.д.

Все, что мы сказали выше, относится исключительно к плотному миру — бхур, и даже более узко, к одному из его бесконечно-малых секторов — к "человеческому миру". Но подобное же соотношение символизма полов существует и в других состояниях плотного космоса — аналогичных "человеческому" и в тонких мирах, где сохраняется то же пропорциональное чередование женских и мужских модальностей. В частности, мы можем представить весь мир плотных форм как *мужскую кристаллизацию*, вне которой плещется женский хаос "тьмы кромешной", а внутри — женский мир тонких вибраций — просветленных психических сил. Путешествие через это "внутреннее море" вибраций к фиксированной центральной точке — к сверхформальному раю небесного первоинтеллекта — является задачей того, кто полностью реализовал полярную субъектность плотного мира и теперь вступает в новый брак с женщиной тонкого мира. Эта женщина тонкого мира в иранской традиции называлась "*фраварти*", а в скандинавских сагах — *валькирией*, т.е. крылатой огненной женщиной, ведущей погибших героев в небесный рай — Гаротман или Вальгаллу. Эта же фигура встречается и в рыцарском посвящении в роли "Прекрасной Дамы", "Белой Дамы"[(64)].

В данной перспективе сам совершенный субъект, андрогинный муж-

чина плотного мира, делается "мужским мужчиной" и относительным субъектом для тонкого мира. Инициатический эрос снова становится актуальным, т.к. посредством его сам Чакраварти реализует себя как первоинтеллект буддхи. И в этом случае символизм человеческих полов по аналогии переносится на высшие уровни — на уровни тонкого мира.

Первоинтеллект также часто представляется в виде мужчины. Но если по отношению ко всем мирам трибхуваны он является мужчиной-андрогином, всесовершенным субъектом проявления, то по отношению к чистому бытию он не совершенен и несовершенно субъектен, т.к. отделен от него уже самим фактом своей проявленности (хотя и сверхформальной), а значит и корнем проявления — женщиной-пракрити. Здесь тоже может идти речь об *иерогамии* (священном браке), т.е. об инициатическом соитии с пракрити, хотя и на чисто принципиальном уровне. Результатом такого метафизического брака с внутренней женщиной — принципиальной природой (пракрити) — является отождествление первоинтеллекта с самим чистым бытием. Заметим, что внешняя женщина соответствует здесь внешней по отношению к первоинтеллекту (буддхи) проявленной природе (пракрити), т.е. совокупности двух нижних миров (бхур и бхувас), а также объектной стороне самого неба (свар) — небесным возможностям, представляемым в индуизме как небесные девы, *апсары*, а в исламе — как райские девы, *гури*.

Но и само чистое бытие (сат) может сочетаться браком со своей внутренней женщиной, роль которой выполняет в высших регионах метафизики, уже выходящих за грань онтологии, небытие (асат). В этой перспективе характерно, на первый взгляд, парадоксальное утверждение зароастрийской традиции относительно того, что сам "бог" света — Ахура-Мазда — обладает своей фраварти, т.е. внутренней женщиной, которая ведет его по пути самопреодоления, по пути возвышения. И именно через это инициатическое соитие снимается фундаментальная двойственность метафизики и реализуется *иное*, мужской андрогин абсолюта.

Благодаря универсальности символизма полов возможно применить его и за пределами человеческого или животного мира, где аспект пола представлен с наибольшей наглядностью. В сущности, деление существ на два пола отражает двойственность вообще, хотя в идее пола особенно подчеркнута *парадигматичность двойственности*, как бы записанная принципиальным образом внутри самого субъекта. *Пол — это субъ-*

ективизация двойственности, переведение ее в такую плоскость, где она может быть снята в *личном действии*, не предполагающем гигантских, "макрокосмических" пропорций *объектной двойственности*. Адекватно решая половую задачу в рамках личности, существо принципиально освобождается от *давления объекта* и, соответственно, от необходимости решать проблему "человек (как бесконечно малая часть среды) против бесконечно большой среды самой по себе". Покорение внутренней женщины, прохождение сквозь нее к мужскому андрогинату субъекта для любого существа означает покорение внешней женщины — тяжелого огромного хаоса субстанции, которая сама по себе представляется (и является) непобедимой для всего, что хотя бы в малейшей степени несет в себе ее частицу. Именно поэтому мистерия брака считалась в древних традиционных обществах одной из самых священных и самых страшных мистерий. В мистерии брака между мужчиной и женщиной, брака, приводящего к реализации нового существа — *мужского андрогина* или *абсолютного мужчины*, полностью покорившего женскую сущность, разбившего иллюзию ее отдельности, да и вообще ее дуалистического наличия как особой и отличной от мужчины категории — отражается великая метафизическая инициация самого чистого бытия (сат) в абсолютно иное. Именно благодаря распознанию небытия как внутреннего по отношению к себе и через метафизическое совокупление с ним возможен реальный переход от великой печали первопринципа, всегда отделенного от трансцендентного, к великой радости *недвойственности*, адвайты, и в этом заключается последняя тайна пола, отбрасывающая свой запредельный свет на всю метафизику, пропитывая ее основным своим качеством — *любовью*, которая, согласно апостолу, является *наибольшей* из трех богословских добродетелей. К этому же относится и православная истина: "Бог есть любовь", т.к. никакая сфера метафизики не пребывает вне мистерии любви, и именно любовь является высшим выражением божественной благодати, тайно организующей и ориентирующей все проявленные и непроявленные миры.

Глава XII
МЕТАФИЗИКА КАСТ

Представление о человеке в Традиции проистекает из общих метафизических принципов. Одним из самых универсальных принципов является принцип *трансцендентной иерархичности уровней*. Он определяет соотношение между собой различных планов реальности, каждый из которых либо выше, либо ниже другого, и при этом контакт между этими уровнями осуществляется не непрерывно и континуально, а *через разрыв*, через особый полюс, являющийся общим для разных уровней, а значит, превосходящий каждый из них в отдельности и все вместе, — поэтому здесь речь идет о *трансцендентной иерархии*, т.е. об иерархии, чьи уровни отделены друг от друга дисконтинуальностью предела. Иными словами, в трансцендентной иерархии один уровень выше или ниже другого не количественно, а качественно. Переход от одного к другому с необходимостью должен сопровождаться *пересечением предела* (трансцендированием), что означает разрыв с прежним качеством или *смерть*. Трансцендентная иерархия строится на принципе *прерывности*, в отличие от самых разнообразных соотношений между собой различных секторов непрерывной субстанции, различающихся лишь количественно и остающихся в любом случае всегда имманентными относительно друг друга.

Все это применимо и к сфере человеческого. Суммарное и парадигматическое разделение на иерархические уровни земных существ нашло свое отражение в системе каст (или "варн", на санскрите), причем слово "варна" означает как раз *качество*(65). Кастовая система существовала в самых разных традициях и типологически всегда оставалась одинаковой, независимо от различий в наименованиях и в частных функциях каст в тех или иных сакральных обществах. В самых общих чертах, можно сказать, что этих каст или варн существует четыре. Или, иными словами, внутренняя природа человеческих существ может быть сведена к четырем основным типам. Индусы полагают, что эта внутренняя природа является *врожденной* и может быть изменена только через точку прерыва — т.е. через смерть, поскольку в кастах отражена именно трансцендентная иерархия. Поэтому деление всех людей на четыре касты (66) сохраняется лишь на одном уровне космического существования, при переходе к другим уровням внутренняя природа может быть изменена. С другой стороны, эта четырехкастовая система свойственна, по индуистскому учению, не только человечеству, но и другим существам, вплоть до того, что индуизм считает, что даже "боги" имеют кастовую принадлежность, и для того, чтобы сменить касту, им необходимо *переродиться* или *перепроявиться* в ином качестве. Четыре касты таковы:

1) *Брахманы* — жрецы, носители метафизики и основных вытекающих из нее учений и священных наук. Они соотносятся с первоинтеллектом, буддхи, гуной саттвой и миром принципов.

2) *Кшатрии* — воины, реализаторы метафизики на космологическом плане, осуществляющие функции духовного упорядочивания космоса — социального и материального. Высшим статусом кшатриев является царский статус. Они соотносятся с гуной раджас и средним миром — атмосферой, уровнем универсальной жизни.

3) *Вайшьи* — земледельцы, скотоводы, домохозяева, ремесленники, артизаны, люди искусства (67) — ответственные за организацию частных секторов космоса, отдельных сторон общественной жизни и внешней среды. Если кшатрии упорядочивают космос глобально, то вайшьи — локально. Или иначе, кшатрии решают общие проблемы человеческой стратегии в отношении окружающего мира, а вайшьи воплощают эту стратегию в жизнь на конкретном уровне, реализуя волю воинов. Им соответствует смешение гун раджас и тамас и формы плотного мира, бхур.

4) *Шудры* — слуги и рабы, т.е. люди не имеющие никаких конкретных функций и обязанностей. Они могут принимать участие в самых различных сферах деятельности, но не в качестве ответственных и самостоятельных личностей, а как подсобная рабочая сила, полностью подчиненная организующей воле высших каст.

Шудры — существа гуны тамас, и они символически связаны только с миром плотных форм, максимально отделенным от тонкого мира, а значит, с тем уровнем плотного мира, в котором эти формы тяготеют к разложению, не будучи поддерживаемы жизненными энергиями души. Поэтому шудры соотносятся с периферией плотного мира, с тем его сектором, где плотные формы распадаются.

Кастовое деление людей является проекцией деления самой метафизики на миры принципов и сверхформального первоинтеллекта, мир души и мир телесных форм. В отдельную категорию здесь выделяется периферия плотного мира, соответствующая особой касте — шудр.

Пол воплощает в себе фундаментальную двойственность метафизики, а касты — множественность миров, символически выраженную священным числом четыре. Напомним формулу китайской традиции: "Вначале было 1, потом 2, потом 3, а потом вся тьма вещей". В аналогичной формуле пифагорейского тетрактиса (1+2+3+4=10) 4 стоит на месте "всей тьмы вещей" и является синонимом неопределенно большой множественности[(68)]

Традиционные касты не являются аналогами современных классов общества, т.к. они соответствуют не столько социальному положению человека, сколько его внутренней врожденной природе, которая в положительном случае совпадает с общественными функциями, а в случае нарушения гармонии, может и не совпадать, что, тем не менее, ничего не меняет во внутреннем качестве существа, тогда как принадлежность к классу целиком и полностью определяется чисто социальным положением и соответствующими функциями. Касты отражают многообразие человеческих типов, приведенное к четырем парадигматическим формам, каждая из которых включает в себя неопределенно большое количество вариаций. Каста представляет собой ту степень насыщенности души светом архетипа, которая, согласно индуистскому учению, сохраняется в течение всего цикла индивидуального проявления существа на человеческом уровне с рождения до смерти как основное внутреннее условие самого этого проявления. В этом смысле каста имеет двойст-

венный характер — она представляет собой и залог духовной реализации, данный в *качестве* "архетипизированной" души, и ограничение этой реализации более или менее узкими каналами предрасположенности. Такая двойственность вообще свойственна всей проявленности, и открывающей и скрывающей одновременно мир принципов. Иными словами, каста — это путь, данный существу через внутренний характер самой конкретности его проявления. Этот путь *хорош* тем, что, следуя им, можно дойти до цели, т.е. до самого архетипа, но он *плох* тем, что с необходимостью исключает определенные возможности, относящиеся к другому пути. В случае же, если существо вообще не следует никаким реализационным путем, то каста становится чистым ограничением, отчужденными границами, приобретает совершенно негативный, ограничительный смысл. Это относится и к высшим, и к низшим кастам, т.к. в любом случае они заключают в себе оба этих аспекта.

Кастовые особенности проявленных существ предполагают различные методы их самореализации, смысл которой может быть сведен к методам инициации и уровням знания. Касты имеют свойственные только им инициатические учения и практики, специфика которых определяет уже более внешние ритуальные и даже социальные функции(69).

Инициация брахманов тесно связана непосредственно с самой метафизикой, т.к. световое качество их внутренней природы делает для них предварительные этапы крайне легкими и позволяет сконцентрировать максимум внимания на мире принципов, начинающимся за пределом миров форм. Этот трансцендентализм определяет и внутреннюю и внешнюю сторону жизни брахманов, занятых исключительно небесными заботами: чтением священных книг, совершением жертв, созерцанием и передачей фундаментальных метафизических принципов по цепи традиции. Символической целью жизни брахманов является "*дхарма*" — т.е. духовный закон, который может быть также отождествлен с полнотой *знания*. Инициация брахманов осуществляется в метафизическом созерцании, в духовном отождествлении с неподвижными принципами, располагающимися за пределом форм и действий. Отсюда типологические неподвижность брахмана, его медитативность, его отвлеченность, незадействованность в потоке космических событий и явлений.

Инициация кшатриев, чьей жизненной целью является "*кама*", желание, связана с динамикой жизни (а точнее, с ее преодолением) и тай-

ной любви. Кшатрии подчеркнуто связаны поэтому с *половой реализацией*, с иерогамией. Смысл их кастовой инициации состоит в превращении дезориентированных и центробежных жизненных вибраций души в центростремительные, в предании им полярной ориентации. В кшатриях доминирует гуна "раджас", гуна подвижности и действий, и поэтому они поставлены перед необходимостью считаться с этим, в то время как световая, саттвическая природа брахманов в значительной степени избавляет их от влияния данной гуны. Если брахманы символизируют неподвижность и центральность, то кшатрии — стремление к центру, *действие* соединения с центром, что требует преодоления центробежных сил. Поэтому инициатические практики кшатриев основываются помимо сакрального эротизма на военных искусствах, символизирующих решимость героя достичь неподвижного центра даже вопреки своей непостоянной и волнующейся природе. Исламская традиция называет эту инициацию "великая священная война" — "джихад-аль-акбар", т.е. "война внутренняя", ведущаяся с центробежными энергиями души в отличии от "малой священной войны" ("джихад — уль-сагир"), направленной против врагов религии.

Вайшьи тоже имеют свою инициацию, но на этот раз ориентированную на пробуждение тонких вибраций, заглушаемых косностью плотных форм благодаря наличию примеси гуны тамас в их внутренней природе. С другой стороны, вайшьи стремятся распространить элементы своей психики, причастные к гуне раджас, на плотный материальный мир, организуя его, заставляя его соучаствовать в гармоническом ритме бытия, преодолевая инерцию. Эта инициация сильно варьировалась в зависимости от профессиональной специфики и могла основываться на земледельческих, скотоводческих или ремесленных практиках, а также на методах сакральных искусств. Символическая цель жизни вайшьев — "*артха*", на санскрите "вещь", "предмет". Можно сказать, что вайшьи являются "демиургами", т.е. теми, кто претворяют бесформенную хаотическую материю в вещь, в предмет, и одновременно придают этому предмету динамику формального существования.

Шудры — это та каста, которая не имеет ни символической цели, ни специальной инициации, т.к. она воплощает в себе чистую пассивность и инерциальность. В шудрах кастовая специфика проявляет свои наиболее негативные стороны, т.к. здесь реализуются максимальные ограничения при минимальной схожести с архетипом. Шудры ближе всего

среди людей к внешнему миру , и поэтому они типологически наименее склонны к познанию и реализации субъектных сторон человеческой природы. Они воплощают полноту несхожести человеческого относительного субъекта с истинным субъектом плотного мира, тогда как брахманы, напротив, воплощают их качественное единство. Но даже в этом случае шудры, благодаря своей принадлежности к человеческому типу, имеют возможность реализовать истинную субъектность, хотя это и осуществляется крайне редко и вопреки их внутренней природе(70).

Гармоничные и полноценные традиционные общества никогда не закрывали возможности причаститься к *знанию* никаким кастам, вплоть до шудр, при условии индивидуальной способности усвоить принципы этого знания.

С другой стороны, шудры причащались к инициации *косвенно*, посредством высших каст, с которыми они находились в контакте либо как слуги, либо как наемные работники.

Идеальное, гармоничное традиционное общество предполагало соответствие внутренних каст и внешних общественных функций. Это представление было характерно не только для индуизма, но и для других цивилизаций — иранской, шумерской, египетской, китайской и т.д. вплоть до идеального государства Платона. Но одной из важнейших причин последующего непонимания и отвержения кастовой системы в западных "просвещенных" странах, начиная с эпохи Возрождения, было полное забвение традиционной концепции "апурва" (дословно, "небывалое", "новое") или ее аналогов, которые можно назвать "законом гармоничности проявления". Смысл этой концепции, называемой иногда также "теорией жеста", состоит в утверждении полной гармоничной взаимосвязанности между внутренним миром человека и окружающей его средой. Индуистский термин "апурва" (этимологически почти совпадающий с современным научным термином "эмерджентность") характеризует "новое", "небывалое" в широком смысле, и более конкретно специфику "нового" проявления существа на данном космическом уровне. Согласно теории "апурвы", эта "новизна" проявления абсолютно *логична* и связана с внутренней структурой самых глубинных пластов существа, не зависящих от условностей воплощенной формы, т.е. не затрагиваемых рождением или смертью. Таким образом, сам факт рождения человека в той или иной касте, его "небывалое" явление на человеческом плане, предопределено степенью чистоты его души, внутренней,

врожденной кастовостью. Отсюда вытекает гармония внутреннего и внешнего, причем именно внутреннее логически предопределяет внешнее, а не наоборот.

Традиционные общества всегда основывались на максимальном соответствии метафизическим принципам и космической гармонии, и поэтому в них социальное понималось как отражение онтологического, космического. Сам кастовый институт имеет более космологический, нежели политико-социальный или экономический характер. Генетическая непрерывность каст, их связь с родом, в этой перспективе, отражала символически непрерывность субстанциальной стороны проявления. Родовая принадлежность человека к данной касте являлась субстанциальным или необходимым условием его кастовости, тогда как внутренняя природа, степень просветленности души, дополняла генетическую кастовость до *достаточности*.

Этому соответствует традиционное для людей двойное имя — одно имя личное, а другое фамильное. Их совокупность является качественной характеристикой человека, тогда как его фактическая проявленность служит количественной характеристикой. Индуизм называет полноценную индивидуальность — "*нама-рупа*" или "имя-форма".

"Форма", "рупа" соответствует количественной фактичности существа, а имя, "нама" — его качеству или касте. Проявление существа на человеческом плане требует разделения имени, "нама", на две составляющих — "фамилию", "*нама-гаутрика*", и личное имя "*нама-наумика*" или, точнее, "каста души". "Нама-наумика" ("имя именное"), проявляясь, притягивается к соответственному фамильному кастовому полю "нама-гаутрика" ("имя предков"), которое, в свою очередь, снабжает душу плотной формой, "рупа". Таким образом "небывалое" появление существа на данном уровне отнюдь не есть первоначальное обусловливание его дальнейшего развития. Напротив, оно есть закономерное *следствие* логической цепи, заложенной в самом центре существа, и именно поэтому это существо подбирает, "притягивает" необходимые элементы данного уровня проявленности, руководствуясь всей той логикой, которую можно, под определенным углом зрения, назвать его "*волей*". Теория "апурва" была известна во всех древних традициях, хотя и с разнообразными вариантами.

Китайская традиция, например, особенно подчеркивала значение "фамильной кастовости", "нама-гаутрика", основывая на ней фундаменталь-

ную концепцию "солидарности расы". Более всего это видно в конфуцианской традиции.

Исходя из "закона гармоничности проявления", связь касты с родом теряет всю видимость рокового детерминизма и закабаления индивидуума обществом, что так раздражало деятелей Просвещения и продолжает раздражать современных "либерал-демократов". И, строго говоря, ненависть к кастовому строю, понимаемому во всей духовной и символической полноте, свидетельствует скорее о невежестве относительно фундаментальных законов онтологии и сакральной антропологии, нежели об избытке чувства "справедливости" или "гуманизме".

В заключение следует заметить, что помимо четырехкастовой системы существуют еще два человеческих типа, которые выходят за ее рамки. С одной стороны, речь идет о легендарной касте "*хамса*" (до словно "касте *лебедя*"(71)), которая, согласно индуистской традиции, давно исчезла с лица земли. Эта каста была в полном смысле слова сверхчеловеческой, т.к. синтезировала в себе все четыре касты, еще не разделенные, а потому и еще не ограниченные друг другом. К этой касте хамса принадлежали, согласно преданию, древнейшие легендарные, божественные цари.

Каста хамса — это каста андрогинов, царей мира, каста самого Ману, воплощающая в себе всю полноту исторического архетипа человека. Но будучи сугубо сверхчеловеческой, она выходит за пределы нормальных каст, хотя полная реализация духовных возможностей трех высших каст — законченные и совершенные кастовые инициации — теоретически должны привести традиционного брахмана, кшатрия или вайшью к статусу "хамса", "белого царя", парящего, как лебедь (или ангел), над плоскостью человеческих форм и действий.

С другой стороны, индуизм считал, что существуют подкастовые типы, также выпадающие из четырехкастовой системы, но только "снизу". Их традиционно называли "чандала" или "парии". "Чандалы" считались проекциями нижних подчеловеческих состояний на человеческий план, и индусы вообще не относили их к человеческому роду. Чандалам запрещалось участвовать даже в самых низших уровнях общественной жизни, т.к. согласно представлению индуизма, не иметь касты, значит вообще не являться человеком, тем более, что каста в индуизме называется "варна" ("качество", "цвет") и отсутствие "*качества*" (имеется в виду *человеческое качество*) означает выпадение из сферы человече-

ского. Чандалы считались наделенными вместо человеческой души некой иллюзорной химерой и чаще всего рассматривались как воплощение низших демонов, асур, ракшасов, якшей или оборотней. С точки зрения гун, чандалы относятся к низшим слоям тамаса, где даже плотные формы распадаются и растворяются в количественном, материальном "ничто".

Иерархия каст трансцендентна вертикальным образом. Согласно индуистским доктринам, если в течение цикла воплощения на данном конкретном уровне существо полностью реализует свои кастовые возможности, то оно отождествляется с самим царем мира, с архетипом, с кастой хамса, покидает область относительных существований и навсегда выходит за пределы кастовых различий. Если оно проходит реализацию частично, то *после смерти* может улучшить свою касту, проявившись в новом космическом секторе (высшем по сравнению с предыдущим). И если, наконец, кастовая реализация вообще не произошла, *после смерти* кастовость может ухудшиться. Но все это касается только "*личного имени*", "нама-наумика", существа, которое в момент смерти преступает предел данного уровня (трансцендирует его). С точки зрения самого этого уровня, каста существа остается неизменной вплоть до смерти, т.к. здесь она связана с "нама-гаутрика", "фамильным" или "родовым именем", служащим непрерывным психогенетическим полем, смысл которого состоит именно в его имманентной неизменности, в противостоянии разрушительным хаотическим энергиям тамаса.

Это соображение делает очевидным всю бессмысленность желания перейти из одной касты в другую, т.к. это было бы отрицанием всей логики кастового деления. Смена касты возможна только через порог смерти, являющейся точкой разрыва цепи существований, и более того, эта смена есть отнюдь не лучший выход, т.к. в рамках одной и той же касты при ее полной успешной и окончательной инициатической реализации человеческое существо сможет добиться гораздо большего в течение одной жизни, нежели "откладывая" эту реализацию на потом. В этом состоит "спасительный" аспект кастовой системы с точки зрения метафизики, т.к. он позволяет существу избежать бесконечных скитаний по гигантским спиралям плотного и тонкого космоса и сразу соединиться с великим архетипом, вращающим колесо бытия.

Глава XIII
ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ ГНОЗИС

Метафизическая картина полноты реальности может быть рассмотрена с двух принципиальных позиций. Первая позиция — это та, которой мы придерживались на протяжении всего нашего изложения. Находясь в ее рамках, метафизика видится как "*синхронный*" одновременный комплекс, разделенный на иерархические уровни и проявляющийся в разнообразных циклах — действительных (в двух низших мирах — бхур, бхувас) и принципиальных (в мирах сверхформальных и непроявленных). При этом конец каждого из циклов на данном уровне соответствует началу нового цикла на другом уровне и т.д.

Параллельно с описанием наиболее значительных соотношений внутри метафизики, мы достаточно ясно, на наш взгляд, определили вектор *трансцендентной, инициатической ориентации*, вертикальной или перпендикулярной по отношению к *любому* конкретному метафизическому уровню, вплоть до самых вершин чистого бытия. Итак, мы очертили "одновременно" комплекс *метафизического утверждения* и наметили вектор его инициатического, трансценденталистского *преодоления*. Но несмотря на внутриметафизическую законченность изложения

этой темы, мы оставили без внимания один крайне существенный момент , соответствующий второй принципиальной позиции, которую можно определить как позицию *телеологическую*, т.е. концентрирующую свое внимание на *телосе*, "конце" или "цели" (имеется в виду на конце и цели онтологии и метафизики). Если первая позиция соответствует традиционному ответу на вопросы "что?" и "как?", то вторая должна однозначно дать ответ на вопрос: "зачем?" или "почему?" Этот вопрос обращен не столько к утверждению метафизической данности, сколько к ее *причине* и ее *смыслу*, т.е. непосредственно к тому, чьей тайной вестью является вся метафизика.

Учение о конце бытия — телеология (учение о цели) или, еще точнее, эсхатология (учение о конце) — концентрирует в себе наиболее важные параметры духовной проблематики. Совокупность общих принципов этого учения может быть названа *эсхатологическим гнозисом*. Мы приведем ниже в общих чертах основные характеристики этого гнозиса для того, чтобы закончить разбор путей абсолюта.

Эсхатологический гнозис ориентируется на особое уникальное метафизическое событие, которое раннехристианские гностики называли "*свершением всех свершений*". Это "событие" происходит не в одном из уровней метафизики, а захватывает их все, является единым и абсолютным для них. "Свершение всех свершений" — это *абсолютный конец*, за которым не следует никакого повторения, никакого возобновления циклического развития. Это касается как проявленных миров, так и чисто принципиальных. Можно сказать, что *абсолютный конец* — это тот фактор, который объединяет между собой все уровни метафизики, является их общим знаменателем. В индуистской традиции это событие носит название "маха-пралайя" — "*великое растворение*".

Основной метафизический смысл "свершения всех свершений" состоит в необходимости утверждения трансцендентного, иного, и не только как *стоящего с той стороны*, но и как *единственного*. Иными словами, великая печаль чистого бытия "рано" или "поздно" должна *кончиться*, и имманентность его метафизического наличия должна быть *упразднена*. Отличие этого великого метафизического события от конца какого-либо частного уровня заключается в том, что за ним *не следует возобновления*. "Свершение всех свершений" происходит только *один* раз.

Отражением этого великого одноразового конца являются все пре-

рывные точки онтологии, все бытийные и метафизические "разрывы". Но в определенный момент совокупность накладывающихся друг на друга уровней реальности выстраивается таким образом, что концы всех частных циклов сходятся в одной точке, в точке абсолютного конца. Здесь "отраженный" и "условный" конец становится совершенным.

Сама эта точка и есть телос, цель метафизики, в которой с максимальной ясностью вспыхивает ее скрытая трансцендентная *причина*. Как правило, символом этой точки Традиция считает особое, последнее, замыкающее цикл проявление Божества, принципа — *спасительного посланника*, суммирующего в себе все логически предшествующее и обнажающего то, что было *скрыто* в этом предшествующем. Действие, осуществляемое этим посланником, согласно евангельскому выражению, заключается в том, чтобы "сделать тайное явным", т.е. обнажить само трансцендентное, что возможно только при полной и абсолютной трансмутации самой сущности имманентного.

Разберем метафизическое содержание "свершения всех свершений", начиная с самых высших регионов реальности.

Небытие как возможность по отношению к чистому бытию как к действительности выступает в качестве *предела*, содержащего это чистое бытие. Несмотря на то, что небытие содержит среди других тотальных возможностей возможность бытия, а значит, и его метафизический и сверхонтологический исток, оно не только *может* превратить чистое бытие в действительность, оно *должно* это сделать, повинуясь высшей и транцендентной по отношению к нему *необходимости*. Эта *необходимость* является отрицанием категории возможность как наивысшей, и утверждает *за ее пределом* иное, превосходящее любую возможность, даже самую всеохватывающую. В рамках самой всевозможности это выражается в том, что среди всех частных и включенных в нее возможностей наличествует возможность самоотрицания, т.е. возможность становления действительным. Эта возможность самоотрицания есть выражение метафизической недостаточности возможности или, иными словами, отражение *необходимости трансцендентного* или *абсолютной необходимости*. Поэтому появление бытия "из" небытия, помимо того, что *возможно*, еще и *необходимо*.

С другой стороны, появление чистого бытия отнюдь не тождественно необходимости, т.к. оно прямо проистекает из всевозможности не-

бытия и сущностно является принадлежащим ему как одна бесконечно-малая его вариация, тогда как чистая необходимость абсолютным образом превосходит возможность. Значит, позиция чистого бытия в данной ситуации двойственна: оно как действительное возникает из возможного благодаря необходимому, не совпадая при этом с необходимым. Чистое бытие, появившись, ввергается не только в печаль, но и ставится перед проблемой, перед загадкой собственного происхождения, несущего в себе помимо очевидного "логического" следа объемлющей его всевозможности-небытия, "нелогическую" и проблематичную, рискованную тайну. Это — тайна необходимости.

Чистое бытие, явившись, "понимает", что должно исчезнуть уже хотя бы потому, что "оно есть", а "есть", будучи самым универсальным, тем не менее, является "определением", а значит "ограничением", вне пределов досягаемости которого лежит все то, что "не есть". Все ограниченное "рано или поздно" должно столкнуться с тем, что его ограничивает и что тем самым является без-граничным, поэтому бытие рано или поздно должно перейти в ограничивающее его небытие, преодолев тем самым свою ограниченность. Таким образом, чистое бытие с необходимостью сознает свою единственную метафизическую перспективу — перспективу "не быть", вернуться в лоно всевозможности. И тем не менее у чистого бытия есть и еще один путь — путь постижения не того, *откуда* оно возникло, а того, *почему* оно возникло.

На это "*почему?*" имеется два ответа. Первый ответ, характерный для перспективы, ограничивающейся метафизической диадой, *двайтой*, формулируется так: "Бытие появилось, потому что *могло* появиться". Этот ответ, утверждающий неизбежную двойственность, не является последним, и поэтому обрекает чистое бытие всякий раз на новое появление, после того, как оно будет втянуто как действительное в несравнимо более полное метафизически небытие-всевозможность. Если возможность самоотрицания в пределах всевозможности была бы следствием *простого произвола*, т.е. метафизической *случайностью*, бытие было бы обречено на постоянное циклическое возникновение, порождаемое игрой возможности. Иными словами, в таком случае чистое бытие было бы не необходимым, случайным и бессмысленным фантомом, простой функцией от небытия. На самом деле этот ответ характерен для определенных школ традиционной метафизики, считающих небытие-всевоз-

можность последней инстанцией. В сущности, за этим стоит не просто отклонение от полноценной трансцендентно ориентированной инициатической перспективы *земной* традиции, подверженной отчасти энтропическим воздействиям космической среды и законам циклического упадка, но и отголосок заблуждения, в которое может впасть сам высший онтологический принцип, сат, не постигший *тайны необходимости* и обреченный на *новое появление*, на самозамкнутую бесконечность великого невежества.

Второй ответ характерен для эсхатологического гнозиса. Он формулируется так: Бытие появилось как доказательство того, что содержавшее его до появления небытие не является последней инстанцией, и что за *его пределом* наличествует иное, не совпадающее ни с бытием, ни с небытием. Подобный ответ открывает для чистого бытия новый и парадоксальный путь *сквозь* небытие, не в метафизическую всевозможность, а *за ее пределы, по ту сторону* этой всевозможности.

Путь чистого бытия *сквозь* небытие является эсхатологическим, т.е. ориентированным на *конец*, в полном смысле этого слова, потому что в *случае успеха*, чистое бытие раз и навсегда выходит за пределы возможного и тем самым кладет *конец* не только самому себе как отдельному и самостоятельному, но и своей причине, своей возможности как отдельной и самостоятельной. Это есть реализация *чистой адвайты*, т.е. преодоление метафизической *двойственности*, ее радикальное и окончательное *снятие*. В этом и состоит высшая *тайна необходимости*, тайна эсхатологического гнозиса.

Путь чистого бытия *сквозь* небытие с внешней стороны означает *исчезновение* бытия в небытии, но не тождественное, однако, простому возврату действительного в предшествующее ему возможное. Чистое бытие, *поняв* истинную трансцендентную причину своего наличия, никогда более не сможет поддаться иллюзии *самодостаточности и единственности* небытия-всевозможности. Но с другой стороны, оно не может и утверждать свое собственное превосходство над небытием, т.к. это противоречило бы истине, коль скоро чистое бытие есть не что иное, как перевод в действительное логически предшествующих возможностей небытия. Поэтому, чистое бытие утверждает не свое превосходство над небытием, но превосходство над ним *иного*. И иного, нежели наличие бытия, и иного, нежели “наличие” небытия.

Однако обоснованность этого утверждения может быть доказана только в том случае, если чистое бытие сумеет, вернувшись в небытие, *сохранить* свое новое знание, которого у него не было “до” первопроявления. Именно сохранение этого *знания* и является доказательством того, что, уйдя в небытие, чистое бытие прошло *сквозь* него и, в конце концов, отождествилось с абсолютно иным, единственным истинно трансцендентным принципом. Это знание тождественно *эсхатологическому гнозису*, т.к. здесь акцент падает именно на то *новое*, что бытие постигает *после* своего появления, и не содержалось в его истоке. Полнота этого *нового* означает *истинный конец*, т.к. навсегда избавляет бытие от периодического удаления от иного, навсегда излечивает его от великой печали.

Конец чистого бытия, стяжавшего *новое* знание о нетождестве небытия и трансцендентного, и есть “свершение всех свершений”, т.к. именно для этой великой цели метафизически и появилось бытие, и даже само небытие, провиденциально способствовавшее обнаружению необходимости и тайно направлявшееся самой этой необходимостью. И в самой точке конца концентрируется все это новое знание, не подверженное уничтожению — вечное знание об ином, тождественное самому иному, великий инициатический результат бытия. Понявшее тайну необходимости чистое бытие и есть *спасительный посланник* для самого себя, в той мере, в которой оно осознало себя символически причастным к великой необходимости, посланным ею, для того, чтобы спасти себя, а также и небытие, от первоиллюзии неснимаемой метафизической двойственности. Евангельская фраза, прямо указующая на “свершение всех свершений” — “тогда последние станут первыми” — может быть отнесена и к самому чистому бытию, которое действительно является последним в великой первотриаде: трансцендентное-небытие-бытие, но имеет шанс слиться с самим трансцендентным, т.е. стать первым в самом абсолютном смысле этого слова[72].

Такова парадигма эсхатологического гнозиса в высших регионах метафизики. Все внутрионтологические уровни, естественно, подчинены чистому бытию и сопричастны его великой проблематике, хотя и в отраженном смысле. Вся иерархия действительных бытийных уровней, стоящих ниже чистого бытия, в конце концов, поставлена перед той же эсхатологической альтернативой: либо, достигнув своего логического

предела, *вернуться* к объемлющей их частной внутрибытийной возможности, предполагающей непременно новые переходы в действительность, либо *пройти сквозь* данную непосредственно, объемлющую конкретный уровень возможность и тем самым радикально преодолеть себя. Наличие самого чистого бытия и вытекающего из него проявления, существующего на нижних планах в форме циклического развития, всегда оставляет выбор между двумя эсхатологическими возможностями *открытым.* И более того, пока не наступает важнейший метафизический момент совпадения конца всех бытийных, проявленных или принципиальных циклов, две эсхатологические или телеологические перспективы так накладываются друг на друга, что ясно отделить одну от другой просто невозможно. В этом проявляется *сомнение чистого бытия,* его *колебание* относительно однозначного разрешения тайны необходимости. И лишь в момент “свершения всех свершений” в точке, где все уровни метафизики соприкасаются со своим концом, происходит последнее откровение, однозначно разводящее по разные стороны трансцендентную и имманентную перспективы возврата к истоку, что соответствует в христианской традиции метафизически понятой идее Страшного Суда, в ходе которого “праведники будут отделены от грешников”.

Точка конца бытия есть точка конца всех бытийных уровней, и хотя она является одной единственной для всех, каждый из уровней “видит” или “предчувствует” ее в соответствии со своей особой перспективой. В мирах, подчиненных различным видам длительности, эта точка может быть определена как точка конца длительности: в частном случае, конца времени, как в плотном мире (бхур). В мирах принципов, естественно, не может идти речи о длительности, но конец может быть “представим” и в них как некоторое логическое и онтологическое событие, резко отделяющее *наличие* принципа и его *отсутствие.*

Каждый из миров, подходя к моменту Страшного Суда, т.е. к своему концу, подобно чистому бытию, поставлен перед проблемой двойственности и недвойственности. Наступление самого этого момента удостоверяет то или иное решение, суммирует результат развития данного мира и соответственно с этим определяет его последующую инициатическую “судьбу”.

Так, конец плотного мира (бхур) может быть только возвратом к тонкому миру (бхувас), а может означать трансцендентное восхождение

сквозь тонкий мир в небесный рай первоинтеллекта. Эта перспектива отражена в сюжете о восхождении на небо в *теле* пророков Илии и Еноха. Та же проблема, в сущности, стоит и перед тонким миром — либо быть втянутым в первоинтеллект, либо прозреть *сквозь* него факт его проявленности, а значить распознать его онтологическую вторичность: иными словами, увидеть, по выражению герметиков, "нагую Диану", чистую природу, мула-пракрити. Первоинтеллект, буддхи, также конечен, коль скоро он принадлежит к проявлению, а значит, и перед ним стоит эсхатологический выбор: либо отождествиться со своей непосредственной субстанциальной причиной — пракрити, либо *сквозь* нее, взойти к чистому непроявленному бытию. Сама универсальная природа, пракрити, должна решить ту же задачу — либо слиться с пурушей — чистым бытием, от которого она отделилась на принципиальном уровне — либо "понять", что само ее отделение произошло из-за наличия небытия, объемлющего бытие и понудившего чистое бытие продолжить цепочку отрицаний, но на сей раз внутрибытийных, начиная с нее самой (с пракрити).

Внутри частных модусов бытия также осуществляется эсхатологическое становление "последних первыми", хотя и на относительном уровне. Но поскольку эсхатологический момент Страшного Суда является единым и не имеющим ни онтологической, ни логической, ни, тем более, временной протяженности, то в нем оценивается лишь само типологическое *намерение* того или иного конкретного мира (или существа этого мира), и относительно трансцендентное превращается в чисто трансцендентное, поскольку для самого иного нет ни малого, ни большого, ни близкого, ни далекого , и "суд его есть суд праведный", но одновременно и "суд милостивый".

Итак, "свершение всех свершений" — конец бытия — уравнивает между собой все метафизические планы, но разделяет заново их уже на ином основании. Можно сказать, что в этом священном событии все стремящееся к адвайте, к иному, к абсолютной необходимости *внутри* бытия (а равно как и *внутри* небытия), но до поры вынужденное подчиняться закону двайты (двойственности), сливается с адвайтой, становится иным и необходимым, в то время как все остальное возвращается к потенциальному, возможному состоянию, обреченному на неизбывную и фатальную имманентность и, в конечном счете, *иллюзорность*. При этом

возникает *новая двойственность*, эсхатологическая двойственность, которая есть, на самом деле, утверждение *чисто иного, чисто трансцендентного*, вскрывающего второе как иллюзию, и поэтому объявляющее себя как апофатически и трансцендентально *единственное*, строго тождественное трансцендентному последнему субъекту. Здесь происходит эсхатологическая и окончательная перегруппировка метафизики, где деление осуществляется более не на онтологической или принципиальной основе, а на основе солидарности (пускай символической!) с окончательным выбором чистого бытия, по отношению к разгадке его *причины*, его "зачем?". Все уровни бытия, вплоть до самых мельчайших его крупиц, познавшие *тайну необходимости*, приравняются в миге "свершения всех свершений" к самому абсолюту, а все, поддавшееся иллюзии в отношении достаточности возможности, удовольствовавшееся признанием произвола реальности, метафизически исчезает в имманентном и фиктивном ничто, независимо от своего метафизического статуса, даже в том случае, если этот статус максимально высок.

Конец бытия, как и конец одного из его миров, часто символизируется в Традиции приходом спасительного посланника. Будучи сущностно единым, этот посланник может иметь различные формы и различные имена, в зависимости от того, о каком из миров идет речь. Естественно, что эти формы и имена должны максимально соответствовать наиболее субъектным модальностям, возможным в данном мире, т.к. конец мира в некотором смысле совпадает с открытием его субъектного архетипа, с откровением его наиболее субъектной сущности. В отличие от конца частного цикла откровение в *абсолютном конце мира* также *абсолютно*. Поэтому *спасительный посланник* открывается в момент "свершения всех свершений" как *абсолютный полюс*. Соответственно, в каждой из метафизических модальностей этот полюс имеет свое особое обозначение. Однако специфика сугубо эсхатологического откровения состоит в том, что различие в этих особых обозначениях, в особых именах полюсов для разных миров полностью *стирается* и, с другой стороны, каждый из этих полюсов *раскалывается* сам по себе как бы на две составляющие: на полюс этого и полюс иного. Причем все трансцендентные аспекты полюсов сливаются в одно, составляя единый для всей метафизики луч *иного* — самого Спасителя, а все имманентные аспекты собираются в фиктивную иллюзорную фигуру его антипода. Эта идея

наиболее ясно запечатлена в раннехристианском символе *амфесбены*, представляющего собой единого змея с двумя головами : одна из них принадлежит *Христу*, другая — *антихристу*(73). Кроме того, традиционное имя Христа — царь мира, а антихриста — или его отца, дьявола — "царь мира сего" ("князь мира сего"). Это разделение царских, т.е. полярных функций, этот *раскол полюса* на две составляющие представляет собой сугубо эсхатологическое явление, нечто, осуществляющееся в момент *конца бытия*. Подобный раскол характерен и для самых высших регионов метафизики, т.к. в момент конца само чистое бытие "понимает" нетождество небытия и чистой трансцендентности, что соответствует распознанию двойственности полюса, на всех нижних уровнях.

Поскольку эсхатологическая проблематика является всеохватывающей, священные персонажи эсхатологии приобретают абсолютную нагрузку. Трансцендентно ориентированный аспект субъектного архетипа и его эсхатологический фиктивный двойник, ориентированный имманентно, связываются с аналогичными фигурами высших и низших миров уже не символически и типологически, но *напрямую*, и поэтому их конфликт и их противоборство наделяются бесконечно важным смыслом и сущностной, принципиальной *необратимостью*. Этот смысл и эта необратимость проистекают из того, что в эсхатологии сталкиваются не просто полюс и периферия, как это имеет место в обычной онтологии, но два *лика самого полюса*, и поэтому конфликт не может быть снят посредством относительного решения, как не может быть и отложен, переведен "по циклической спирали" на иной план. Именно *необратимостью* отличается эсхатологическая мистерия, и этот необратимый характер конца особенно подчеркивает христианская традиция, утверждающая, что после Второго Пришествия Христа во Славе и Страшного Суда — "*времени уже не будет*". Решительность такого утверждения отнюдь не свидетельствует об узости христианского видения, как бы не могущего разглядеть другого цикла и другого времени, за пределом данного. Напротив, христианство, будучи сугубо эсхатологическим откровением, с предельной жесткостью и строгостью представляет истинную метафизическую картину конца бытия, полностью выводящего трансцендентно ориентированного субъекта за границы циклов, времен и самого метафизического наличия.

Исус Христос в христианском богословии традиционно именуется "Богочеловеком". С точки зрения эсхатологии, это абсолютно точно со-

ответствует тайной сотериологической истине, т.к. человек, являющийся субъектом нашего мира и Бог, являющийся субъектом высших миров, в конце времен, в фигуре спасительного посланника, полностью и строго совпадают. С другой стороны, отличительная черта Христа в том, что он пришел "не во имя свое, а во имя Богово", в отличие от антихриста, который приходит как раз "во имя свое", как человеко-человек, *князь мира сего*. Христос, будучи эсхатологическим полюсом полюсов, истинным Богочеловеком, тем не менее, утверждает нетождество себя себе самому и верность трансцендентному принципу, т.е. свое *посланничество*. Антихрист, напротив — это полюс сам по себе, без вертикали эсхатологического преодоления , т.е. полнота возможности-могущества, заставляющая считать любую действительность своей причиной лишь чистый произвол возможности — потому антихрист приходит "*во имя свое*". Но человеко-человек, антихрист, имеет глубинное обоснование и в высших метафизических сферах. Этим обоснованием является *эсхатологический апофатизм*, т.е. попытка небытия обесценить знание чистого бытия о тайне *необходимости*, бросив на это знание тень сомнения через сопоставление этого знания как *действительного*, т.е. катафатического, *утвердительного*, с непроницаемой бездной своей апофатической отрицательности. Иными словами, небытие-всевозможность хочет представить себя как "бого-бога", как скрытый праисток, отрицающий правомочность самой эсхатологической постановки вопроса, желая спутать догадку чистого бытия о неабсолютности небытия и приписать только самому себе таинство *возникновения и исчезновения*. Иными словами, это — то же утверждение полярного самотождества, что и в случае с человеко-человеком, только на несравнимо высшем уровне, на уровне предельных метафизических регионов, где тождество Бога и Бога(74), тем не менее также является метафизическим заблуждением как и в случае с человеко-человеком, антихристом, поскольку ничто в метафизике не равно самому себе, а все есть не что иное, как указание на абсолютно иное. В эсхатологии, в этой уникальной точке метафизики, иное действительно обнаруживается, но не само по себе (что было бы абсурдным), а через *знание о нем*, милосердно данное чистому бытию, поставившему в абсолютности своей печали страшный и парадоксальный вопрос о *причине* и *цели* своего возникновения, уже этим бросая тень сомнения на мнимую самодостаточность произвола небытия в качестве *истинного мотива* возникновения онтологии.

Эсхатологическому Христу, Богочеловеку, истинному знанию о *тайне необходимости*, противостоит человеко-человек, но одновременно он же является отражением позиции "бого-бога", а значит, обладает той тайной беззакония, о которой говорит Апокалипсис. Именно такое соотношение фигур в последней битве и делает ее столь фундаментальной на любом бытийном уровне, независимо от его относительности. То, что имеет отношение к концу, — абсолютно, и поэтому китайская традиция утверждает, что "воля Неба" непосредственно и прямо вторгается в судьбу существа только однажды — в момент его *смерти*, тогда как в остальное время она влияет на него лишь косвенно и опосредованно. Так и в конце миров воля трансцендентного открывается *прямо*, уравнивая иерархию метафизики и наделяя эсхатологический конфликт даже ее мельчайших частей сверхзначимостью и великим смыслом.

Эсхатологическим в относительном и ограниченном смысле является всякий период завершения цикла, т.е. тот его сектор, который непосредственно прилегает к точке *размыканная*, к точке *прерыва* любой части окружности. Поэтому внутри самой эсхатологической перспективы также есть особая иерархия, но во многом отличная от онтологической иерархии. Сущность этого отличия — в возможности *отмены дистанции между символизируемым и символизирующим*, которая и является основной идеей эсхатологии. В эсхатологической перспективе теряется смысл внутрионтологических уровней, т.к. здесь важно не то, к какому уровню принадлежит какой-нибудь *оканчивающийся* цикл, а сам факт его отмены, его прекращения, его снятия. В сугубо метафизических рамках различных состояний существует определенная *непрерывность*, обеспеченная в проявленных мирах общей причастностью к универсальной природе (пракрити), в мирах принципов — причастностью к чистому бытию, и, наконец, в мире самого чистого бытия, сталкивающегося с небытием — причастностью к общей метафизике. Поэтому при неэсхатологическом подходе к циклическим событиям метафизики, даже не самых высших ее уровнях, акцент при рассмотрении конца цикла падает на переход от *одного* состояния к *другому*: инерциально и имманентно в случае пассивного и "центробежного" существа, и инициатически и трансцендентно в случае активно противостоящего иллюзии реализатора субъектного архетипа. И хотя при инициатической реализации также существует переход через *точку прерыва*, через точку *смерти* (что, впрочем, верно и для обычного перехода существа из со-

стояния в состояние, хотя, конечно, разрыв здесь гораздо менее радикален), всякий раз посвящаемый сохраняет свою непрерывную связь с рамками метафизики, и стремление к истинно трансцендентному остается для него только стремлением, следом причастности к великой печали чистого бытия. Вся метафизика является целым, обращенным к своему загадочному истоку, но окончательная реализация этого истока возможна только при конце метафизики как таковой и в перспективе *мета-метафизики.* Поэтому эсхатология, ориентированная, в конечном счете, на мета-метафизику, отбрасывает свою тень на все финальные моменты частных циклов, давая существам, погруженным в метафизику, уникальный шанс сразу, в момент конца частного цикла, избежать давления всех возможных циклов или метафизических состояний, т.е. *абсолютизировать частный конец, предельно трансцендентализировать точку разрыва.*

Эсхатологическая перспектива подчеркивает не то , с какого *на какой план* переходит существо, а тот факт, что оно *переходит.* Здесь строится новая иерархия, но не иерархия планов, а иерархия концов планов, иерархия *точек разрыва.* Именно в этих *точках* заложено негативное равенство всей метафизики, т.к. в них на уникальный и не имеющий ни онтологического, ни метафизического объема "момент" *реализуется* сам апофатический принцип. В обычном случае формула конца цикла на санскрите звучит как "нети", что логически подразумевает: "не то, но то" — "не одно, так другое", "не то" — конец "того". Эсхатологический же аспект выражен, напротив, формулой "нети, нети", т.е. "ни то, ни то" ("ни одно, ни другое"). И здесь следует заметить, что в реальности за обнаружением *апофатического,* отрицающего принципа в конце какого-то цикла, мгновенно следует начало нового цикла, т.е. затемнение, сокрытие этого принципа. Эсхатологический гнозис же ставит акцент на *отождествлении* существа со своей собственной смертью в момент ее прихода, на вступление с ней в *священный брак.* Именно это может сделать смерть существа на частном уровне его абсолютной смертью, его слиянием с самим трансцендентным, выводя существо из всех хитросплетений метафизической иерархии.

Иерархия эсхатологии основана на успехе смерти, на способности существ ускользать в конце цикла от фатального возобновления, причем не только возобновления подобного и однородного, а от возобнов-

ления вообще. Поэтому, с эсхатологической точки зрения , метафизический уровень вообще не играет большой роли; важно лишь то, что он имеет *предел*, которого можно достичь и, слившись с ним, застыв на нем, реализовать "свершение всех свершений", свободное ото всех метафизических ограничений.

В этой связи приобретает особенную ценность конец всякого, даже самого частного цикла, такого, как конец земного человечества, и так вплоть до смерти отдельного человека. Поэтому конец человеческой цивилизации и смерть человека выделялись в особые традиционные учения — в частные эсхатологии, в учение о *конце человечества и в искусство смерти, ars morendi.*

Конец человеческой истории, манвантары, считался в Традиции наиболее важным эсхатологическим событием, уступающим по значимости лишь концу кальпы, т.е. всего миропорядка. Конец манвантары — это конец Ману, т.е. исторического субъекта, представляющего собой сумму индивидуальных человеческих субъектов. Смерть Ману — это смерть земного человека в его архетипе, это архетип человеческой смерти. Поэтому всякий человек, умирая, причащается к этому универсальному архетипу, к концу времен, вступает в свой индивидуальный Страшный Суд, тождественный Страшному Суду конца манвантары, в согласии с эсхатологической логикой единства символизируемого и символизирующего. И более того, следуя этой логике, конец манвантары, т.е. смерть Ману, *строго тождественен* концу кальпы, т.е. смерти Вайшванары или Праджапати. А в общеметафизическом комплексе между смертью Праджапати и погашением чистого бытия, с эсхатологической точки зрения, также не существует никакой *разницы*. Именно это строгое тождество "свершения всех свершений" на любых метафизических уровнях лежит в основе *искусства смерти* — высшего из традиционных, инициатических искусств, практика которого дает возможность выйти за все причинно-следственные цепи метафизики, минуя промежуточные инстанции, реализовать чистую трансцендентность.

Смерть конкретного человека на практике теснее всего связана именно с концом человечества, к которому этот человек принадлежит, т.к. непрерывность родовой фамильной цепи (родовое имя —"нама-гаутрика") реально нарушается только в конце манвантары, и в этот момент человеческая личная душа (личное имя — "нама-наумика") действитель-

но сталкивается с *пределом* земного человеческого уровня, тогда как простая индивидуальная смерть человека в нормальном случае не отделяет его окончательно от рода, и определенная часть его души продолжает жить в потомках и родственниках. Лишь в конце манвантары смерть на земном уровне личной и родовой души человека совпадают, что открывает перед ними действительно полную и всеобщую перспективу *смерти*. Именно поэтому в тех традициях, где эсхатологические аспекты наиболее развиты, *искусство смерти* всегда соприкасается с постоянным акцентированием конца манвантары, с концентрацией инициатического внимания именно на этом историческом событии. Личная смерть, смерть, касающаяся нама-наумика, "именного имени", представляет собой *субъектную сторону* эсхатологии, а смерть человечества как универсального "семейного имени", нама-гаутрика — объектную сторону. Концентрация внимания на конце истории позволяет практикующему *искусство смерти* носителю эсхатологического гнозиса яснее понять масштабы духовной проблематики, предвосхитить универсальную значимость своего инициатического пути. Индивидуальная смерть как эсхатологический минимум, данный человеческому существу, имеет своим наиболее непосредственным дополнением конец истории, и именно эти два конца замещают собой все остальные эсхатологические аспекты метафизики, суммируют их для человека и являются в то же время достаточными для реализации наиболее трансцендентных аспектов "свершения всех свершений".

Эсхатологический гнозис структурируется вокруг фигуры *спасительного посланника*, в котором воплощается земное человеческое представление о *конце бытия* и о "свершении всех свершений". Видимый в исторической перспективе, этот спасительный посланник приобретает черты кого-то, кто прийдет к человечеству *в конце времен* и принесет с собой истинный духовный конец, осуществит то, к чему стремятся имманентные тенденции цикла, не могущие, однако, поставить точку без вмешательства сверху.

В христианстве это *Исус Христос, Сын Божий* (особенно во Втором Пришествии).

В исламе в конце времен предполагается *приход махди*, отождествляемого в шиизме с последним скрытым до поры имамом, "имамом времени". В буддизме эсхатологическим спасителем выступает *Майтрейя*,

Будда грядущих времен, в зароастризме — *Саошьянт*, в индуизме — *Калки*, десятый "аватара" (появление, воплощение верховного принципа — Вишну).

Эти эсхатологические персонажи являются священными ориентирами эсхатологического гнозиса в его историческом проявлении, и поэтому они стоят в центре этого гнозиса, вплоть до того, что некоторые традиции носят имя самого эсхатологического спасителя — как в случае *христианства*.

В персоне *спасительного посланника*, являющегося в конце мира, концентрируется мистерия *двух* сторон человеческой смерти.

Посланник стоит *между* двумя Ману, *между* двумя манвантарами (циклами Ману), как великая апофатическая теофания трансцендентного, и поэтому к нему должен быть обращен дух того, кто идет путем эсхатологического гнозиса.

Эсхатологические фигуры разных традиций могут истолковаться одновременно в двух метафизических перспективах, о которых мы говорили выше. Один и тот же персонаж теоретически может выступать в двух смыслах — как выразитель эсхатологического гнозиса или лишь эсхатологического факта, как полагающий окончательный предел цикла или как возобновляющий одновременно новый цикл. Эти два аспекта могут вкладываться в одну и ту же эсхатологическую персону, и тогда все зависит от ее интерпретации в рамках конкретной традиции. Но вместе с тем существует иерархия и между религиями, и в этом случае эсхатологический дуализм создает межрелигиозное напряжение — финальная манифестация принципа в одной религии, взятая позитивно, выступает к контексте другой религии как нечто прямо противоположное. Ярче всего такая межконфессиональная напряженность применительно к эсхатологии проявляется в радикальном противопоставлении эсхатологических перспектив православия и иудаизма, в одном случае, и индуизма и буддизма, в другом[75].

Важно подчеркнуть здесь и особую значимость той манвантары, в которой, по мнению индусов, живет современное человечество. Эта манвантара — седьмая, последняя в цепи манвантар *удаления*, за которой должна последовать цепь из семи манвантар *возврата*. Естественно, что эсхатологический смысл этой седьмой манвантары должен быть особенным в пределах нашей кальпы, т.к. в этой точке осуществляется *из-*

менение ориентации всего потока реальности нашего космоса. Поэтому конец седьмой манвантары рассматривается как совершенно уникальный со всех точек зрения, а *спасительный посланник*, стоящий между седьмой и восьмой манвантарами, является *главным* в эсхатологической иерархии. Шесть предыдущих посланников, приходивших в конце прошлых манвантар, были его "пророками", а семь последующих будут его "апостолами". Сам же он "пребывает" именно на границе седьмого и восьмого человеческого цикла, на имманентном уровне циклического развития, представляя собой "священное зеркало", дойдя до которого, поток бытия поворачивает вспять.

Поэтому для индусов *Калки*, десятый аватара, "*воин с мечом на белом коне*", является центром истории, результатом всех прошлых манвантар и сущностью всех будущих, наиболее ценной вещью всего бытия.

Точно такое же представление характерно и для исмаилитских гностиков[76], считающих, что седьмой "*воскреситель*", "*кайим*", в отличие от шести предыдущих "воскресителей", является *главным* и наиболее ценным, т.к. только ему *окончательно* удастся победить иблиса-дьявола в форме даджала (антихриста) и навсегда покончить с той великой двойственностью, которая присуща даже самым высшим регионам метафизики, но которая разоблачается и отражается только на ее предельной периферии, на границе низшего плотного космоса. Одно из имен седьмого кайима, "воскресителя" — "совершенный ребенок"[77], т.к. именно он является истинной тайной целью всей метафизики, видимой, естественно, с эсхатологических позиций. В этом индуистская доктрина Калки полностью совпадает с исмаилитским учением о Кайиме.

Эсхатологический гнозис, будучи совершенно универсальным, тем не менее, имеет свои наиболее центральные точки приложения, и такой точкой является конец кали-юги седьмой манвантары — т.е. символический момент максимального удаления космического потока от своего полюса, центра. Здесь, в окружении разложившегося, хаотизированного и демонизированного мира, на пороге внутрибытийной тьмы кромешной, имманентного предела онтологии, происходит великая мистерия "свершения всех свершений", самая важная и самая фундаментальная для всех уровней метафизики, т.к. только она сможет ответить на эсхатологический вопрос "зачем?", поставленный великой печалью чистого бытия.

1989 г.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Тексты статей “Великая метафизическая проблема и традиции” и “Метафизический фактор в язычестве” мы решили включить в качестве приложения к “Путям Абсолюта” по той причине, что они посвящены аналогичной метафизической тематике. Написаны были они в 1989 году для журнала “Милый Ангел”. Указание на время написания имеет не просто хронологическое, но и доктринальное значение, так как по мере приближения к “Метафизике Благой Вести” мы уточняли многие метафизические формулы, стараясь придать им более законченный вид. В “Метафизике Благой Вести” аналогичные проблемы и сюжеты разобраны в более выверенном ключе. В этих же статьях следует видеть лишь метафизические интуиции парадоксальной постановки проблемы, нащупывание “путей абсолюта” сквозь сложные и не всегда до конца прослеженные, вплоть до истоков, сети смыслов. Сегодня едва ли мы стали бы вообще использовать такие слова, как “гнозис”, “гностицизм”, “ересь”, “демиург”, “язычество”, “боги” и т.д., и особенно в позитивном контексте, едва ли продолжали бы опираться на геноновскую идею о единстве эзотерической традиции независимо от конкретной сакральной формы. Но нам представляется в высшей степени любопытным обозначить этапы развития метафизических конструкций от ортодоксального традиционализма — в духе Генона (и с уче-

том Эволы) — до окончательного утверждения тринитарной православной метафизики, в которой все наиболее ценные вектора прозрений нашли свое полное и совершенное выражение.

Так как результат в определенном смысле отменяет этапы пути, то эти тексты вполне можно было бы опустить, тем более, что они едва ли могут быть приняты самим автором без серьезной критики. Но если пойти по пути их переработки, то вышло бы простое повторение тезисов, изложенных в "Метафизике Благой Вести", а все остальное было бы отброшено. Нам представляется, однако, что эти тексты — несмотря на некоторую некорректность утверждений — несут в себе дополнительное измерение, помогающее, с одной стороны, проследить траекторию оформления тринитарной метафизики, а с другой, двинуться по одной из иных намеченных здесь возможных дорог, отброшенных автором в силу конфессиональных и иных причин. В этом втором значении они могут быть крайне полезными тем, чей духовный выбор отличен от Православия. Но вместе с тем, на наш взгляд, приближение к метафизике Православия угадывается и предвосхищается здесь даже в самых предварительных и неточных формулировках. Поэтому, всякий, кто последует за этой метафизической логикой, при благоприятном исходе обязательно прийдет к христианству.

Статья "Контринициация" написана в 1997 году, уже после публикации работ "Крестовый поход солнца" и "Метафизика Благой Вести", где некоторые позиции традиционализма Генона были пересмотрены. В статье "Контринициация" дается новое метафизическое толкование этому понятию, введенному в оборот Геноном. Здесь наглядно видна дистанция, отделяющая строго геноновские взгляды автора периода написания "Путей Абсолюта" от той позиции, которой он придерживается в настоящее время.

ВЕЛИКАЯ МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА И ТРАДИЦИИ (78)

Основа всякого Откровения может быть выражена в сугубо метафизических терминах.

Эти термины, чтобы быть наиболее общими, должны относиться к самым высшим сферам Божественного, где различные в малом, но единые по сути перспективы разных религий сходятся.

Можно обозначить эти максимально высокие реальности терминами "бытие" и "небытие". Всякая полноценная Традиция обязательно знает об обоих членах этой пары, а если одна из двух реальностей теряется (естественно, чаще всего это случается с небытием), то мы имеем дело с деградировавшей и редуцированной формой Откровения, со, своего рода, метафизическим декадансом. Нормальное соотношение между этими терминами, с точки зрения чистой метафизической констатации, однозначно: небытие во всех отношениях первичнее бытия и предшествует ему. Выдающийся исламский метафизик Г. Джемаль сформулировал это следующим образом: "*Конец фундаментальнее и первичнее, чем начало. Метафизически до того, как нечто стало, его не было, и после того, как нечто перестанет быть, его снова не будет. Отрицание — наиболее*

фундаментальная из всех реальностей. Сущность отрицания совпадает с сущностью самого Аллаха. Так и только надо понимать слова Священного Корана: "В Него возвращение". Подобная формулировка с предельной ясностью дает нам представление о единственно метафизически правильном распределении мест этих высочайших модальностей в высшей иерархии Божественного. Можно сказать, что именно так формулируется принцип религиозного, и еще шире, метафизического трансцендентализма. Без такого трансцендентализма не может существовать никакой подлинной религиозной доктрины. Утверждение абсолютного превосходства апофатического (отрицательного) над катафатическим (положительным) составляет, в некотором роде, единственное и неизменное Откровение, данное людям и возобновляемое время от времени через божественных посланников.

Рене Генон формулировал тот же принцип в следующей форме: первичной по отношению ко всему остальному является бес-конечность или бес-предельность (по-французски, "l'infini"). Максимальной же из доступных проявленному существу реальностью утверждения является чистое бытие — наиболее общее и всеохватывающее из всего, что есть. Но чистое бытие не является бес-конечным и бес-предельным ("in-fini"), поскольку оно имеет пре-дел, выражающийся в самом его о-пределении ("de-finition"). Чистое бытие о-пределяется, а, стало быть, ограничивается тем фактом, что оно есть. Хотя это первичное и наивысшее из ограничений, оно, тем не менее, уже закрывает чистому бытию возможность быть тождественным абсолюту, т.е. бесконечности. Но если даже чистое бытие не является абсолютом, то все его внутренние модальности, сколь роскошными бы они, с онтологической точки зрения, ни были, не имеют никаких шансов на подлинную абсолютность.

Продолжая эту логику Генона, можно сказать, что бесконечность в истинном смысле этого слова нам остается искать только в небытии, но, разумеется, в небытии-сверху, предшествующем бытию и логически следующем за ним, охватывающем его, хотя мы могли бы обойтись и без уточнения о последовании, так как все напоминающее небытие, но не превосходящее бытие, является не чем иным, как одной из модальностей того же бытия, лишь подражающей (с "благим" или "злым" умыслом) небытию частью самого бытия.

Итак, трансцендентализм полноценной метафизической доктрины

выражается наиболее кратко и емко через принцип преодоления бытия, через утверждение его неабсолютности, недостаточности. Вкусом неабсолютности бытия пропитаны и все внутрибытийные модальности, никогда не равные сами себе и указующие на нечто высшее по отношению к ним. Но в то же время, как бы трансцендентально ориентированы ни были эти модальности, всерьез проблема трансцендентности возникает только на уровне чистого бытия, поставленного вплотную перед объемлющем его небытием.

Итак, всякая полноценная традиционная метафизика признает превосходство небытия над бытием, и такое знание дается самому бытию и его частным уровням как откровение. Но, однако, сплошь и рядом в Традиции мы сталкиваемся с иным подходом, который напротив, признает особую ценность именно за бытием, ставит его над небытием, которое признается подчас даже негативным, "злым" принципом в общей метафизической картине. Почему это происходит? Только ли потому, что здесь Традиция выродилась и перешла в свою противоположность? Мы думаем, что это все же не так, в противном случае мы вынуждены были бы признать даже некоторые вполне ортодоксальные религии (к примеру, само христианство, утверждающее, что "свет зажегся во тьме, и тьма не объяла его" с явным акцентом на очевидной позитивности света) "метафизическими ересями". Позитивный акцент, поставленный на бытии, то есть на имманентном члене метафизической первопары, явно связан с возможностью особого рассмотрения сущности факта появления бытия "посреди" абсолютного в своей неуязвимости небытия. Если обычная трансценденталистская логика разбирает то, как соотносится бытие и небытие, если она просто утверждает и подтверждает формулу Откровения точно так же, как она изначально и была дана, довольствуясь и полностью принимая как последнюю истину и последнее благо неизбежность триумфа небытия и его совершенное превосходство над отменяемым и релятивизируемым бытием, доктрина, "этически" акцентирующая ценность бытия, ставит вопрос (а подспудно и дает ответ) о причине возникновения бытия, стараясь разрешить проблему "зачем?", не удовлетворяясь знанием того "как?". Когда мы имеем дело с действительно полноценной и аутентичной традицией, можно почти всегда обнаружить в ней оба аспекта — и трансцендентализм и имманентизм, причем, в самом нормальном случае трансцендентализм соответствует

внешней, наиболее универсальной стороне доктрины, а имманентизм, напротив, составляет внутреннюю, эзотерическую часть. Иначе можно сказать, что трансцендентализм — это откровение, сама его ткань, его "буква", а имманентизм — это толкование Откровения, его "дух".

Именно так обстоит дело и в иудаизме, и в исламе, где экзотеризм подчеркивает и акцентирует трансцендентность Бога, его инаковость по отношению ко всему наличному (это запечатлено как в самой формуле веры "нет бога, кроме Бога", так и в основном принципе ислама "не придавайте Богу сотоварищей"), а эзотеризм, напротив, утверждает единство Бога и тотальность его присутствия в мире (суфийская доктрина Ибн Араби "вахдат-аль вуджут"), а значит, возможность и даже необходимость "богореализации" для всех конечных и заведомо неабсолютных существ. Иными словами, можно сказать, что в экзотеризме преобладает апофатический подход, а в эзотеризме — катафатический. В терминах гносеологии, эзотеризм соответствует познанию принципа, "гнозису " в широком смысле этого слова, а экзотеризм — вере.

Конечно, все это имеет отношение к чистой парадигме данного соотношения, и в реальности дело обстоит намного сложнее. Так, к примеру, и апофатический и чисто экзотерический подход к решению духовной проблемы метафизики в истории самостоятельно и однозначно появился довольно поздно, тогда как большинство традиций все же оставалось в целом катафатическим, и деление по "степеням экзотеричности" проходило в них в рамках уже изначально гностических.

Первое появление в истории того, что принято называть религией, связано с возникновением самой авраамической традиции, и не случайно Авраам называется "отцом верующих" и "первым верующим". Вера — это признак чистого экзотеризма, и в принципе все то, что основано на вере, уже заключает в себе момент апофатизма, коль скоро объект выходит за пределы знания, гнозиса.

Мы можем распределить по полюсам имманентизма и трансцендентализма не только соответствующие стороны одной и той же традиции, но и сами традиции по отношению друг к другу, дифференцируя их в согласии с той же самой логикой. Метафизическое подтверждение безусловного превосходства небытия над бытием проецируется в спектре исторических традиций на те из них, что более всего характеризуются религиозным качеством. Авраамическая линия в целом (к которой принято относить иудаизм, христианство и ислам) может быть рассмот-

рена как апофатическая по преимуществу. Наиболее близкой к ней среди других традиций является традиция буддизма, также подчеркнуто апофатическая (центральная концепция нирваны) и апеллирующая к спасению и вере, но все же буддизм религией в полном смысле этого слова не является, так как большинство его исторических версий подверглось сильнейшему влиянию других сущностно гностических и имманентистских традиций, таких, как даосизм, индуистский тантризм, бон, шинто и т.д.

На противоположном крае среди Традиции располагается весь спектр того, что часто и безосновательно объединяют понятием "политеизма" или "язычества", включая в эту категорию все не соответствующее духу "креационизма" и "монотеизма" авраамического типа. На самом деле, гностические традиции (как совершенно полноценные и интегральные, так и архаические и редуцированные) характеризуются отнюдь не "политеизмом", а лишь фундаментальным акцентом, падающим в них на имманентный принцип, т.е. в пределе на само чистое бытие. При этом совершенно не обязательно такие традиции забывают о метафизическом превосходстве небытия и гностическом первенстве неопознаваемого. В некоторых случаях (и более того, во всех нормальных случаях) эта истина признается, но отнюдь не отменяет особой символической миссии вторичного принципа (чистого бытия), который здесь рассматривается не просто как реализация одной произвольно взятой возможности, а как некое *чрезвычайно важное гностическое послание.*

Не вдаваясь здесь в объяснения, скажем лишь, что наиболее совершенной формой такой гностической и внерелигиозной Традиции является индуизм.

В пределах авраамической линии между религиями, входящими в ее состав, также наличествует своего рода иерархия, которая позволяет распределить их, исходя из критериев имманентизма и трансцендентализма.

Религией, которую можно назвать религией по преимуществу, является, безусловно, иудаизм. И особенно, та форма иудаизма, которая сложилась после прихода Исуса Христа, после того, как иудаизм отверг не только личность и миссию Исуса, но сам принцип имманентного Бога, Эммануила (что на древнееврейском означает "с нами Бог"). Бездна между Творцом и творением в иудаизме максимальна, и вообще концепция творения как такового, "креационизм", имеет иудейское происхожде-

ние. Иудаизм воплощает в себе авраамизм и апофатизм, доведенные до их логического предела.

Христианство в авраамическом контексте представляет собой противоположный иудаизму полюс. Из всех религий христианство является наиболее катафатичной, гностической и эзотерической. Центральной фигурой христианства является Бог-Сын, на религиозном уровне замещающий метафизический принцип чистого бытия. В некотором смысле, раннее христианство фактически совпадало с иудейским эзотеризмом, включая в себя многие аспекты различных иудейских учений — ессейства, меркаба-гнозиса и т.д. Кроме того, оно было одновременно и внеиудейским, сверхрелигиозным и универсально гностическим, о чем свидетельствуют слова святого апостола Павла относительно чина Мельхиседекова, который воплощает в себе над-авраамический аспект Традиции (вспомним, что Авраам принес десятину Мельхиседеку как высшему!) и первосвященником по чину которого является сам Христос.

И наконец, ислам располагается между этими двумя противоположными полюсами авраамизма, с одной стороны, тяготея к христианской перспективе, а с другой стороны, подчеркивая трансцентдентализм Бога не менее, а то и более радикально, нежели иудаизм ("Скажи: Аллах единый, Аллах вечный, не порожденный и не порождающий, и нет никого подобного ему"). Кроме того, все эзотерическое в исламе — суфизм, крайний шиизм и т.д. — особенно подчеркивает принцип имманентной божественности. Суннитский суфизм утверждает "свет Мухаммеда" как центральную имманентную реальность во всем творении, как свет чистого бытия. В шиизме эту функцию выполняет "имам" или "свет имамата", так что иногда речь идет даже о "божественной природе святых имамов". И в крайних версиях шиизма — исмаилизме, алавизме и т.д. — концепция имманентного божества стягивается к персоне кайима, эсхатологического имама, "совершенного ребенка", который считается там тайной целью всего творения, что сближается уже не только с христианской перспективой в общем, но с наиболее эзотерическими и гностическими аспектами христианства.

Но теперь важно особенно обратить внимание на тот факт, что религия, основываясь на апофатизме, все же лишь косвенно отражает метафизическую проблематику, которая стоит в ее центре. Поэтому, оставаясь в рамках религии, даже наиболее гностически ориентированной,

мы имеем дело лишь с объектами веры, а значит, гнозис здесь остается неполным, и принцип имманентного Бога, скорее всего, будет применен к какой-то внутрибытийной модальности, а не к самому чистому бытию. Это означает, что, если экзотерическая религия не будет постоянно внутренне корректироваться эзотеризмом, ее центральный объект неизбежно соскользнет вниз по онтологической иерархии, превратившись в идол, фетиш. Так символ чистого бытия может нераздельно слиться с проявленным первоинтеллектом, потом с "мировой душой" (Anima Mundi) и, наконец, просто с логикой устройства телесного космоса. Эти этапы можно легко проследить на примере исторического упадка западного христианства, которое в своих теологических доктринах и особенно в концепциях некоторых более или менее современных христианских сект последовательно перемещает персону Христа вниз по онтологической иерархии, вплоть до провозглашения его простым (хотя и выдающимся) человеком в некоторых течениях протестантизма.

На противоположном полюсе авраамизма, в иудаизме, также нет никаких гарантий от впадения в идолопоклонство: во-первых, метафизическое небытие в рамках религии проецируется также на некоторую внутриронтологическую и лишь символически замещающую его реальность. Это логически ведет в случае утраты секрета соответствующих пропорций — а такой секрет с необходимостью принадлежит к сфере чистого эзотеризма — к наделению качеством апофатического абсолюта далеко не абсолютных реальностей. А во-вторых, когда принцип рассматривается исключительно апофатически, он рано или поздно начинает вообще не приниматься в расчет, считаться попросту несуществующим. Это может породить иллюзию безальтернативности и достаточности конкретной окружающей материальной среды, что уже означает не просто идолопоклонство, но его тягчайшую форму — бытовой материализм.

Так оба полюса авраамизма при утрате знания соответствующих пропорций чреваты превращением в извращенные пародии не только на Традицию как таковую, но и на саму религию в ее подлинном и традиционном смысле.

Что же касается ислама, то находясь посредине шкалы авраамизма, он обладает определенным иммунитетом и от одной и от другой возможности извращения. Ислам более религиозен и менее гностичен по

сравнению с христианством, и за счет этого он устойчивей по отношению к опасности чрезмерной и неправомочной имманентизации. С другой стороны, он менее религиозен, нежели иудаизм, а значит, у него меньше шансов безвозвратно разделить исток и следствие и впасть тем самым в практический материализм и абстрактность, которые убийственны для самого духа религии.

Но все же решение великой проблемы о смысле возникновения бытия на религиозном уровне вообще невозможно. Оно принадлежит сфере эзотеризма, а значит, даже чтобы сформулировать эту проблему адекватно, необходимо выйти за рамки авраамизма, принеся, подобно самому Аврааму, символическую десятину тому, чей Бог носит имя "Эль-Элион", "Господь Всевышний", т.е. Бог превышающий и превосходящий всех остальных богов.

Разрешение этой великой метафизической проблемы связано с эзотерической тайной Традицией, которая основывается на символах, почерпнутых из самых разных сакральных контекстов, но при этом остается за рамками этих форм. Момент окончательного выбора, сделанного внутри этой Традиции, логически должен совпадать с наиболее критической точкой существования не только земной традиции, но и всего бытия.

В согласии с исламской доктриной, пророк Мухаммед был последним из пророков, последним установителем и реформатором традиционного закона, "печатью пророков". Но шиитский эзотеризм утверждает, что в конце цикла должен явиться последний из эзотерических толкователей Откровения, "печать эзотериков". В нем и в его сподвижниках вся метафизическая значимость вопроса о смысле и тайной цели происхождения бытия восстановится по ту сторону всех ограничений, свойственных традициям и религиям, утвердится в должной метафизической перспективе.

Эта эсхатологическая теофания существенным образом затронет все религии и традиции, обнажит их скрытое зерно.

Но главная роль в этом эсхатологическом потрясении отведена христианству — традиции, несущей в себе ключ к мистерии того, что превышает даже само великое и всеобъемлющее небытие.

1990 г.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ФАКТОР В ЯЗЫЧЕСТВЕ (79)

Те традиции, которые принято называть "языческими", характеризуются не столько действительным многобожием, сколько имманентизмом, пронизывающим все их аспекты. Для представителей монотеистических религий теологическая греховность "язычества" очевидна: по их мнению, она состоит в игнорировании (сознательном или инерционном) единого трансцендентного и апофатического (т.е. данного в отрицательных терминах) принципа, признание и безусловное почитание которого составляет sine qua non монотеизма. Среди трех монотеистических религий иудаизм и ислам проводят эту линию весьма последовательно, и лишь христианство делает существенные шаги в иную сторону, утверждая центральной фигурой своего культа и своей догмы имманентную ипостась Божества, Бога-Сына, хотя при этом претензии христиан к "язычникам" наследуют ту же авраамическую аргументацию, что и другие ветви монотеизма.

И все же, на наш взгляд, свести все различия между монотеизмом и не-монотеизмом к признанию превосходства трансцендентного принципа было бы неверно, так как в лоне самих монотеистических тради-

ций неизменно наличествуют течения, которые, наряду с безусловным признанием справедливости трансцендентализма, именно имманентные реальности наделяют особой метафизической ценностью, фактически солидаризуясь в этом с "языческой" позицией. Мы имеем в виду в первую очередь эзотерические аспекты авраамических традиций (суфизм и крайний шиизм в исламе, каббала в иудаизме, исихазм в христианстве), где акцент неизменно падает на имманентность Божественного Присутствия. Таким образом, даже не игнорируя трансцендентности трансцендентного, можно метафизически акцентировать именно имманентное. Каковы глубинные основания для этого?

Ответ на этот важнейший вопрос не только реабилитировал бы "язычество", но и осветил бы наиболее таинственные и закрытые стороны не-"языческих" традиций. Гейдар Джемаль в одном своем публичном выступлении точно определил данную проблему, заметив, что между концепцией авраамической веры как сверхэтического волевого акта, обращенного "отсюда — туда", и "языческой" концепцией Империи как выражения имманентной божественной силы, идущей "оттуда — сюда", существует глубинное противостояние, предопределившее диалектику сакральной истории последних тысячелетий. Монотеистическая инспирация подтачивает имманентистские основания Империи, "языческая" сила имманентной сакральности лишает, в свою очередь, монотеизм его уникальности и бескомпромиссности. Если метафизическая истинность трансцендентализма очевидна (см. "Метафизическая проблема и религии"), то в чем "язычники" находят оправдание своим собственным доктринам? Что является тайной имманентной Империи?

Не претендуя на полную (и тем более на исчерпывающую) экспозицию этой сложнейшей проблемы, выскажем лишь несколько соображений, которые помогут немного прояснить суть дела. Сфера имманентного всегда de facto является сферой множественного — идет ли речь о действительной множественности проявленного или только о перводвойственности "бытие-небытие", присущей высшему региону онтологии, где чистое бытие сталкивается с трансцендентным и объемлющим его небытием. Вся эта сфера подлежит закону "метафизической энтропии", согласно которому всякая логически последующая метафизическая модальность заведомо ниже по качеству предыдущей, т.е. уступает ей в уровне "метафизической энергии". С этой констатации начинается монотеизм, утверждающий принцип трансцендентного единства, ко-

торое противостоит всему объему имманентной множественности. При этом, такой принцип органически связан здесь с небытием, так как трансцендентализм коррелирован обратным образом именно со сферой имманентного, а значит, в высшем плане с чистым бытием, подытоживающим и синтезирующем в себе все имманентное. Это апофатическое отрицательное единство небытия является наиболее логичным метафизическим ответом на факт "энтропии", и, оставаясь в рамках такой картины метафизики, утверждать в качестве высшей реальности нечто иное — просто абсурдно, ведь это было бы равносильно отрицанию конечности бытия, отрицанию смерти, которая, в действительности, присутствует как качество, доминирующее надо всеми метафизическими уровнями, кроме лишь самого небытия, совпадающего с наиболее глубинной сущностью самой смерти. Но все же наиболее уязвимым моментом трансцендентализма является как раз сама основополагающая картина метафизики, и ее основной базовый постулат, факт "энтропии".

Многие традиции "языческого" типа и, в частности, наиболее метафизически развитая из них — индуизм, прекрасно отдавая себе отчет в безупречной логичности монотеистической метафизики, все же старательно избегают употребления применительно к себе термина "единобожие". Но отказываясь от верхнего полюса монотеизма, они отказываются и от его нижней имманентной составляющей, от понимания бытия как множества, как сферы энтропии. При этом оба полюса отрицаются с одинаковой настойчивостью. На доктринальном уровне это легче всего увидеть на примере отношения обеих доктрин к возникновению бытия. Монотеизм во всех своих вариантах неизбежно сопряжен с "креационизмом", т.е. с концепцией творения как отчуждения. "Язычество" же, в свою очередь, неизменно настаивает на "манифестационизме", т.е. на концепции проявления, самообнаружения принципа в бытии. Сущность различия этих двух позиций состоит в определении соотношения бытия и его скрытого в небытии истока. Креационизм утверждает, что бытие (а в более частных случаях — космос или даже видимая вселенная) возникло как результат отделения особой "части" небытия, части, обреченной, начиная с первого мига творения, обращаться к своему истоку как к чему-то ***иному***, нежели она сама. В креационизме, таким образом, постулируется фундаментальная и неснимаемая "естественным" образом радикальная инаковость творения и его трансцендентного творца.

Манифестационизм, напротив, отрицает эту радикальную инаковость, утверждая единосубстанциальность проявленного и его непроявленного истока. Бытие здесь понимается не как часть метафизически предшествующего небытия, но как его *инобытие*, его способ "существования" (естественно, слово "существование" здесь используется как не очень уместная метафора). Таким образом, если в первом случае сама непознаваемая сущность Творца становится абсолютным ответом и абсолютным завершением метафизики, то во втором случае превосходство истока проявления над ним самим релятивизируется, становится относительным, и проблема бытия как факта не снимается ничем, оставаясь постоянно открытым вопросом (сравни тезис Парменида "Бытие не может не быть"). В этой "языческой" перспективе не существует горизонта смерти, так как смерть в данном случае ничего не решает, лишь откладывая или перенося на новый уровень тот же самый вопрос. Именно вследствие этой внутренней логики "языческие" традиции подчеркивают аспект трансмиграции существ, обусловленный фатальной неизбежностью проблемы бытия, не снимаемой возвратом к истоку.

Такой немонотеистический подход отнюдь не ставит проявленное над непроявленным, он лишь радикализует и доводит до последних пределов вопрос о цели проявления, о его миссии, о послании, в нем содержащемся. Конечности бытия здесь не придается решающего значения, так как неабсолютность, этой конечностью закрепляемая, не дает удовлетворительного ответа относительно причины и смысла его возникновения. Само бытие в этой перспективе перестает быть царством убывания, энтропии, и становится выражением какой-то особой, метафизически не очевидной истины. Именно поэтому принцип единства полностью теряет здесь все свое значение, из искупительного трансцендентного горизонта превращаясь в некое само собой разумеющееся утверждение, в некую констатацию очевидности, истинной, но далеко не достаточной. С другой стороны, сама множественность приобретает сугубо качественный характер: она являет собой более не разбавленное и "энтропирующее" единство, а ткань гностического послания, где важны и незаменимы каждая деталь, каждый символ. Так возникают персоны "богов"-"ангелов", "посланников", выразителей особой вести, и отправитель и адресат которой остаются метафизическими неизвестными в рамках как бытия, так и небытия. И как венец "языческой" метафизики

возникает понятие "атмана", субъекта, живого имманентного "бога", качественного не исчерпывающегося ни определением бытия, ни определением небытия, соучаствующего в обоих, но ни с одним из них не отождествляющегося. Субъект — это особая фигура немонотеистической традиции, которая является центром имперского мировоззрения и в которой концентрируется вся его суть.

Собственно субъект и является суммарным, синтезирующим термином "язычества", без которого "языческая" перспектива просто теряет свою "причину быть". Такой субъект совпадает, в сущности, с двумя другими подчеркнуто имманентными модальностями Традиции, определяемыми терминами "дух" и "свет". И не случайно там, где традиционные доктрины ставят акцент на терминах "свет", "дух", "я", мы имеем дело как раз с тем, что монотеизм часто определяет как "языческую ересь", "ересь язычества". Это видно подчас уже в самоназваниях гностических групп "братья Свободного Духа", "дети Света" и т.д., а кроме того, сам санскритский термин "атман" означает одновременно и "дух" и "я", "сам". (Очень любопытно отметить тот факт, что, помимо проклятий в адрес "язычников и гностиков" со стороны представителей авраамического, креационистского монотеизма, даже зароастрийцы нашли "световой гнозис" Мани "еретическим").

Однако "свет субъекта" не является аналогом или даже синонимом "света бытия". Это — совершенно иной свет, свет абсолютно иного качества. Это — "свет проблемы", которая рождается из факта сосуществования бытия и небытия; при этом неважно, является ли такое сосуществование действительным (т.е. когда бытие de facto есть) или потенциальным (т.е. когда бытия de facto "уже" или "еще" нет). Индуизм уточняет, что наряду с атманом (субъектом в бытии) есть и параматман (субъект в небытии). Поэтому гностический "языческий" имманентизм — это имманентизм совсем особого рода, не сводимый ни к одной из модальностей, выделяемых монотеизмом. Но остается ли такой имманентизм действительно имманентным? Ведь в противоположность строго монотеистической оптике он всего лишь не удовлетворяется трансцендентным членом монотеистической диады (творцом) как метафизически последним и высшим; но из этого отнюдь не следует, что творение является для него окончательным и исчерпывающим ответом. Имманентизм "световой проблемы" объясняется потребностью зафиксиро-

вать лишь факт бытия, не дать ему исчезнуть в неумолимой логике монотеистической "этики". Бытие служит здесь ничем иным как "доказательством" неабсолютности небытия, и оба они (бытие и небытие) не разводятся более (как в случае с монотеизмом), но сплавляются воедино, становясь *одним и тем же* полюсом проблемы, обращенной к совершенно *Иному*, без которого и вне которого этой великой проблемы не существовало бы вовсе. А коли так, то и имманентизм становится на самом деле выражением высшего и наиболее убедительного метафизически трансцендентализма, в котором, однако, в качестве трансцендентного выступает не монотеистический Творец (метафизически тождественный небытию), но нечто запредельное и по отношению к нему самому, нечто, настолько далекое и великое, что уравнивает в метафизических правах причину и следствие, делая и то и другое лишь нижним полюсом проблемы, обращенной в абсолютный и недостижимый верх.

В такой перспективе весь "языческий" (точнее, имманентистский) комплекс обретает совершенно особый смысл. Проявление и его структура, акцентируемые и детально разбираемые "язычеством", перестают быть не очень важным следствием перводеяния Творца, ценным лишь относительно и с оговорками. Они становятся текстом проблемы одинаково значимой и для творения и для самого Творца. Отсюда логически вытекает цель проявления, уже одним только фактом своего наличия (или возможности такого наличия) свидетельствующего средствами качественно низшими по сравнению с принципиальным небытием о чем-то несравнимо и бесконечно это небытие превосходящем. Именно в этом смысле "языческая" вселенная теоморфна, а еще точнее, "ангеломорфна". Ее элементы суть откровения о "световом мире" по ту сторону небытия, по ту сторону Творца. И если мы внимательно присмотримся к качеству этой ангеломорфной "языческой" вселенной, мы увидим, что никакой оппозиции между гностическим "антидемиургическим" пафосом и имманентистскими акцентами "язычества" не существует. "Антидемиургизм" гностиков объясняется отказом от понимания самости Творца как *единственного* ответа на вопрос о цели творения; такой "антидемиургизм" полемичен и метит в первую очередь именно в монотеистическую метафизику, в основополагающую логику этой метафизики. Под таким углом зрения гностики суть крайние трансценденталисты. Но негативность демиурга (а точнее, его полная неудовле-

творительность в качестве универсального ответа) ничего не убавляет в миссии проявления, которое само по себе уже есть гностический выпад против своего создателя, своего автора. Знак, зашифрованный в космосе и почитаемый в "язычестве", имманентен и визуализируем вполне только в имманентном. Но такой имманентизм "язычников" фактически равен по выводам, по своей логике и по своему истоковому импульсу гностическому трансцендентализму. Ведь никакого серьезного указания на недостаточность небытия в рамках его чистого самотождества быть не может. Такое указание можно почерпнуть лишь из глубинной расшифровки его антитезы (бытия), в которой разоблачается, с одной стороны, его неудовлетворительность (как Творца чего-то несовершенного), а с другой стороны, открываются некие трансцендентные потенции, которые остаются проблематичными и скрытыми при сохранении метафизического status quo, но могут и пробудиться как световое измерение вселенной, как воскресающий бессмертный дух, как вечное "я" Спасителя.

Боги "язычества" суть субъектные параметры проявления, они не столько самодостаточные и самодовлеющие принципы (как Бог монотеизма), сколько ангелы в этимологическом смысле, "посланники", "духи". В соответствии с этой логикой и Иоанн Богослов в своем наиболее эзотерическом Евангелии произносит совершенно чуждую ортодоксальному креационистскому монотеизму фразу: "Бог есть дух". В рамках чистого монотеизма подобное принижение принципа, истока всего сущего (как духовного, так и *материального*) до одной из его модальностей, до духа, звучит почти как кощунство, тогда как, исходя из "языческой" перспективы, трудно сказать нечто более истинное и более справедливое. И не случайно, именно Иоанн Богослов стал считаться покровителем европейского христианского экзотеризма.

Святой Дух в христианской перспективе является Утешителем, Параклетом, главным и основным *заместителем* в бытии других, отсутствующих в данный момент, ипостасей. К примеру, *до* прихода Сына-Христа он "глаголет пророки", т.е. "говорит через пророков", *после* Вознесения Христа он "утешает и наставляет" вновь осиротевший мир. Только благодаря ему осуществляются таинства Церкви. Святой Дух в христианстве — это наиболее имманентная ипостась Божества, но именно на тождество этой ипостаси с сущностью Божественного указывает формула Иоанна Богослова.

И наконец, последний метафизический аспект "язычества", который следует подчеркнуть. Всякое "язычество" с необходимостью эсхатологично. Некоторые, видимо, удивятся этому утверждению, так как оно внешне противоречит вышесказанному, ведь "языческий" подход к метафизике не должен, вообщем-то особенно акцентировать проблему конца света, конца бытия, коль скоро поглощение проявления принципом не только ничего не говорит "метафизическому язычеству", но, напротив, лишь "досадным" образом откладывает решение великой проблемы, не добавляя при этом к ней ничего существенного. И однако есть одно принципиальное соображение, которое делает эсхатологизм необходимой и крайне важной составляющей имманентистской традиции в целом (как это, в действительности, имеет место в большинстве исторических традиций "языческого" типа, и особенно в арийском "язычестве"). Эсхатологизм имманентистских доктрин радикально отличен от монотеистической позитивной оценки конца бытия как конца иллюзии и в силу этого как начала абсолютной неповрежденной полноты в лоне небытия-принципа.

"Язычество" визуализирует в конце времен не возврат к утраченному в проявлении единству, но возврат к перводвойственности. (И не случайно зароастрийская циклология называет финальную стадию сакральной истории "вичаришн", т.е. дословно, "разделение"). Только в момент соприкосновения бытия с небытием открывается для метафизического "язычника" вся глубина его собственного учения со всеми парадоксальными импликациями. Эта граница, реализующаяся в предельной черте проявления, является отправной точкой для вопрошания субъекта, который только здесь может предъявить *обе* метафизические реальности (и исчерпывающееся бытие, и вот-вот грядущее небытие) как то, что его принципиально не удовлетворяет, и отсюда он обращается к своему собственному истоку, который может находиться только по ту сторону как бытия, так и небытия.

И на прагматическом уровне эсхатологизм метафизически полноценного "язычества" является его неотъемлемой чертой, так как истинный имманентизм аутентичной традиции не может и не должен быть учением об абсолютности и непреходящести "мира сего", что сделало бы его антитрадицией и антиномистским материализмом. Бытие для субъекта "языческого" имманентизма отнюдь не является последним ис-

комым берегом или "раем". Оно — скорее символ того, что и само небытие этим "раем" не является.

Поэтому "языческая" традиция никаких иллюзий относительно конечности бытия не имеет. Напротив, эта конечность, неабсолютность, взятая и распознанная как таковая, и привлекательна для этой традиции в бытии, а значит, эсхатология естественным образом становится в центр языческого мировоззрения, охраняя языческую метафизику от фетишизма и инерционного поклонения бытию.

Истинно "языческая" Империя, а равно и истинно "языческий" субъект с необходимостью эсхатологичны. Сила, идущая "оттуда", на которой зиждется всякая подлинная Империя, это не банальное утверждение самотождества бытия с ним самим. Вопреки очевидности, именно "языческий" компонент в метафизике заряжен парадоксальной и истинно трансцендентной "энергией", уводящей гораздо дальше, нежели безупречная и уникальная, но все же ограниченная сила веры. И особенно ясно это обнаруживается в критические моменты развертывания бытия, в моменты радикально эсхатологические, когда "языческая" метафизика только и может до конца продемонстрировать свои наиболее глубинные основания.

1990 г.

КОНТРИНИЦИАЦИЯ

(критические заметки по поводу некоторых аспектов доктрины Рене Генона)

Предварительные замечания: необходимость поправок к традиционализму

Вопрос "контринициации" является самым темным и неоднозначным во всей традиционалистской мысли. Возможно, это следствие самой той реальности, которую традиционалисты вслед за Геноном обозначают термином "контринициация".

Смысл контринициации у Рене Генона излагается в книге "Царство Количество и знаки времени"[80]. Вкратце можно сказать, что под контринициацией Рене Генон понимает совокупность тайных организаций, владеющих инициатическими и эзотерическими данными, которые, тем не менее, направляют свою деятельность и свои усилия к цели, прямо противоположной цели нормальной инициации, т.е. не к достижению абсолюта, но к фатальному исчезновению и растворению в "царстве количества", во внешних сумерках. Иерархов контринициации Генон, следуя за исламским эзотеризмом, называл "авлийя эш-шайтан", т.е. "святые сатаны". С его точки зрения, представители контринициации стоят за всеми негативными тенденциями современной цивилизации, тайно

направляют ход вещей по пути деградации, материализации, духовного вырождения.

Так как логика циклического процесса, согласно Традиции, неизбежно сводится к движению по пути деградации, от золотого века к железному, то должны быть какие-то сознательные силы, которые способствуют этому процессу, тогда как силы истинной инициации и подлинного эзотеризма, напротив, всячески препятствуют роковому упадку. Такой исторический дуализм Генона ни в коей мере не затрагивает метафизического единства Принципа, так как относится к сфере проявления, где основным законом является двойственность. Эта двойственность, лежащая в самой основе манифестации, преодолевается только по мере выхода за рамки проявленного, в сферу трансцендентного, внутри же мира дуализм неснимаем. Тем самым роль контринициации отчасти оправдывается, так как она коренится не в произволе, но в самой провиденциальной необходимости, связанной с законами мироздания.

Эта чисто теоретическая часть учения о контринициации совершенно безупречна с логической точки зрения, подтверждена различными доктринами сакральных традиций, относящимися к тематике "демонов", "дьявола", "злых духов", "антихриста" и т.д. Но все становится намного сложнее, когда предпринимается попытка перейти от теории к практике и назвать в качестве примеров контринициации какие-либо конкретные организации или тайные общества. Проблема состоит не только в этом. Прежде чем выяснять этот тонкий вопрос, необходимо внимательней рассмотреть, что именно Рене Генон понимает под "инициацией" и "эзотеризмом".

Согласно Генону, историческое различие сакральных форм — религий, традиций и т.д. — является следствием различного качества человеческой и исторической среды, в которую проецируются лучи Единой Нечеловеческой Истины. Иными словами, для него все традиции по мере приближения к своему собственному центру преодолевают конфессиональные различия и почти сливаются в нечто единое. Генон называет это "Изначальным Преданием" ("Tradition Primordiale"). Такое Предание, по Генону, составляет тайную сущность всех религий. В некотором смысле, это справедливо. Внимательное изучение символизма Традиции, ее ритуалов и доктрин подводит к мысли о том, что все сакральные учения имеют некий общий элемент, некую общую парадигму, ко-

торая несколько теряется из виду, как только дело доходит до более узко догматических и детальных аспектов. Особенно убедительно выглядит тезис о "единстве Традиции" в актуальных условиях, когда современный мир создал цивилизацию, построенную на разительном контрасте со всем тем, что можно назвать Традицией. Иными словами, интегральный традиционализм и апелляции к Единой Традиции являются достоверными в той степени, в какой противопоставляются современный мир и все цивилизационные формы, основанные на сакральных началах. Действительно, между традициями и религиями на фоне общего контраста с современной полностью десакрализированной цивилизацией сходства намного больше, нежели различий. Эта констатация очевидна. Вопрос только в том, до какой степени подобное сближение перед лицом общего врага является следствием эзотерического единства?

Иными словами, является ли различие между самими сакральными традициями лишь результатом погрешностей космической среды в определенные моменты цикла? Не стоят ли за этим некоторые более глубокие причины?

Наглядным примером актуальности такого сомнения могут служить колебания Генона относительно того, *причислять ли к аутентичным традициями буддизм или нет.* Вначале Генон относил буддизм к разряду антиномистских ересей, позже признал его подлинной традицией. Дело здесь не в буддизме, но в том, что подобная неуверенность самого Генона показывает некоторую условность его метода всякий раз, когда дело касается конкретных исторических традиций и их догматических принципов. Если даже Генон мог ошибиться в вопросе буддизма (который оставался для него в значительной степени абстракцией и при разборе которого он опирался на мнение своих индуистских информаторов, отличавшихся, как все индусские традиционалисты, резкой антибуддистской направленностью[81]), то не исключено, что аналогичные погрешности могут иметь место и в случае иных религий.

Наши собственные исследования привели нас к выводу, что, по меньшей мере, еще в двух случаях Генон оценивал вещи не совсем верно.

Во-первых, когда *Генон отказал христианской Церкви в инициатическом измерении,* — он датировал утрату этого измерения (присутствовавшего в изначальном Христианстве) эпохой первых Вселенских собо-

ров, — он явно основывался на истории и историософии исключительно католической ветви (с позднейшей девиацией протестантизма). Генон явно проигнорировал метафизическую и инициатическую реальность Православия, которая резко и по самым фундаментальным позициям разнится с западным христианством. Генон отождествил христианство с католицизмом и неправомочно перенес пропорции католической организации — включая мистическую природу ритуалов и специфику богословия — на все христианство в целом, что сделало его утверждения и взгляды в этом вопросе совершенно некорректными [82].

Во-вторых, *Генон поспешил признать за иудейской каббалой качество подлинного эзотеризма*, который, по его же мнению, должен при этом отличаться универсализмом и находиться по ту сторону всякого партикуляризма. На самом деле, каббала никак не в меньшей (если не в большей) степени, чем талмуд и экзотерический иудаизм, настаивает на этнической особости евреев, на уникальности их судьбы и на ее метафизической противопоставленности всем остальным народам и религиям. Это явно противоречит геноновскому определению эзотеризма, где должны доминировать принципы универсального единства и слияния всех духовных и религиозных форм в общей концепции. Каббала же даже в своих наиболее трансцендентных аспектах утверждает не *единство, но радикальный и неснимаемый метафизико-этнический дуализм*[83].

Кроме того, в более общем плане, *оценки Геноном некоторых народов* — древних греков, японцев, немцев, англосаксов, славян — подчас *настолько субъективны и произвольны* (а на этих оценках Генон стремится подчас основывать свои выводы относительно ортодоксальности или неортодоксальности традиционных форм), что ставит под сомнение все аспекты традиционализма, где речь идет о приложении теоретических соображений к сфере практической.

Отсутствие универсальной контринициации

Различия религиозных форм могут быть фактором, гораздо более глубоким, нежели условности экзотеризма, и корениться в самой метафизике. Если для индуизма и исламского эзотеризма в силу специфики этих традиций объединительный синтез осуществляется довольно легко (при том, что все остальные традиции толкуются в перспективе свойственной исключительно им), то в иных религиозных формах дело об-

стоит несколько иначе. Индуизм и ислам позволил Генону выстроить логичную и непротиворечивую картину, но она становится гораздо менее очевидной, если мы попытаемся применить ее к иным религиям и их специфическому подходу к метафизике.

Для Генона (и традиционалистов, за ним следующих) ситуация такова. — Единая Метафизическая Традиция, составляющая суть универсального эзотеризма, является внутренним зерном всех ортодоксальных традиций. Догматические религии и иные формы экзотерических традиций являются внешними оболочками, скрывающими за видимым многообразием единство содержания (эзотеризм и инициацию). На противоположном полюсе от универсального эзотеризма находится "контринициация" как отрицание этого универсализма, а не просто как отрицание той или иной религиозной или экзотерической формы. Таким образом, *сама концепция "контринициации" неотделима от постулирования эзотерического единства всех традиций.*

Но, как мы показали, вне эзотерического исламского и индуистского контекста такая логика не может быть однозначно принята, так как метафизика других традиций не признает эзотерической солидарности с иными религиозными формами. На самом деле, универсализм суфизма и индуизма также не столь очевидны, как это кажется на первый взгляд. Ценой признания ортодоксальности других религиозных форм является утверждение их "искаженности" и трактовка их догматов в духе и букве специфического, свойственного лишь индуизму и суфизму эзотеризма. Так, к примеру, индуистский подход к христологии фактически приравнивает Христа к аватару, что в рамках сугубо христианской догматики равнозначно "монофизитскому" взгляду. Ислам же, исходя из строгого монотеизма, напротив, придерживается "несторианской" ("арианской") христологической схемы. При этом в обоих случаях отрицается именно православная христологическая формула, которая в пределе приводит к совершенно иной метафизической перспективе.

Таким образом, универсализм, провозглашаемый традиционалистами, оказывается на деле не столь тотальным и однозначным, как хотелось бы.

Далее, индуизм основывает свою традицию на формуле, обратной по отношению к иранской традиции, вышедшей из того же источника. Известно, что даже в названиях богов и демонов между зароастризмом